

السنة الخامسة عشر العدد الستون

شوال ـ ذو القعدة ـ ذو الحجة ١٤١١هـ مايو ـ يونيو ـ يوليو ١٩٩١م

فى هذا العدد

- المواجهة والمراجعة فى سياق علاقة الجامعتين الاسلامية واللاتينية بقانون التطور الحديث والمعاصر .
- التنمية الاقتصادية : نقد الفكر الوضعى وبيان المفهوم الإسلامى .
- لمحة عن التصوف عند المسلمين .
- واقعية المنهج الكلامى ودورها فى مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
وعد سطور

* أسس **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** عام (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) للعمل من أجل تجنيد جهود العلماء والمثقفين المسلمين لإعادة **صياغة مناهج الفكر الإسلامي المعاصر** في مجال العلوم والدراسات الإنسانية والإجتماعية، ليعمل على استعادة الأمة لعافيتها ودورها الحضاري الخيّر الرائد، مهتدية برسالتها الإسلامية الخالدة.

* ويعمل المعهد لتحقيق هذه الغاية على تجنيد العلماء، وعقد المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية، كما يقوم بنشر الدراسات والأبحاث، ويسعى إلى إنجاز الكتب المنهجية والجامعية.

* ولإنجاح هذه الجهود فإن المعهد يعمل على استكمال أدوات البحث والنظر العلمي الأصيل المستقل، بتقديم رؤية شاملة موضوعية حضارية للمثقف المسلم، من خلال تقديم خلاصات الفكر الغربي المعاصر، وخلاصات التراث الإسلامي الأصيل الذي أنتجه العقول المسلمة في عصور التقدم والازدهار.

* ويعمل المعهد على تربية « الكوادر » العلمية الإسلامية في مجال **إسلامية المعرفة**، وتطوير العلوم الإجتماعية الإسلامية، بتقديم القروض والمساعدات الدراسية وتوجيه رسائل الدراسات العليا لخدمة قضايا الأمة، والمعرفة الإسلامية، وتوفير وسائل الرعاية العلمية الإسلامية لطلاب الدراسات العليا.

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. BOX 669 - 555 Grove Street, Herndon, VA 22070 - U.S.A.
Tel: (703) 471-1133
Telex: 901153 IIIT WASH
Facsimile (703) 471-1211

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمى للفكر الإسلامى

السنة الخامسة عشرة
العدد الستون

شوال ١٤١١ هـ
ذو القعدة
ذو الحجة

مايو ١٩٩١ م
يونيو
يوليو

إهـــداء 2005
أ.د./ محمد عثمان نجاتى
القاهرة

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور/ جمال الدين عطية

بسم الله الرحمن الرحيم

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر فى المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

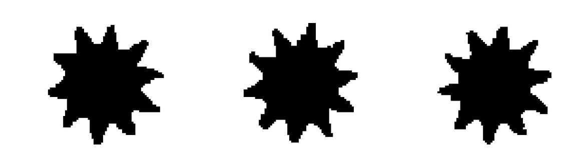
٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات





فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامى

مقدمة

الاختلاف سنة من سنن الله فى الحياة ، وسر من أسرار الوجود العظمى . وهو بجميع درجاته ، بدءاً من التناقض والتضاد إلى التشابه والتماثل ، ضرورة حياتية لايمكن أن يتصور وجود بدونها . ولئن كان جزء غير يسير من النصوص وجزء آخر من مأثورات الأئمة على امتداد التاريخ الإسلامى قد أفاض فى ذم الاختلاف فإن ذلك محمول على الاختلاف المؤدى إلى الفرقة والتناحر والذى لم يبن على علم واجتهاد .. فقد جاءت نصوص ومأثورات أخرى تضع مبادئ وأصولا للاختلاف المحمود ترتقى به فى كثير من الأحيان إلى درجة الوجوب العملى، والتجربة الإسلامية على المستويين المعرفى والواقعى تؤكد أن الاختلاف كان دعامة من دعائم الوجود الإسلامى على مر العصور . فقد تعددت المدارس الإسلامية فى كل ضرب من ضروب الحياة وفى كل فرع من فروع المعرفة . وكان نتيجة ذلك كله الرصيد المشرق للحضارة الإسلامية الذى لم تعرف البشرية له مثيلاً على الإطلاق .

ومن المثير للعجب أن توجد فى أوساط المسلمين بين الحين والحين تيارات تنفر من الاختلاف وتضيق به وتعده بكل صوره رجزاً من عمل الشيطان ، بل تتعدى ذلك فتسعى جاهدة للقضاء عليه وإزالته من الوجود ، متأثرة بأمور كثيرة أهمها ، فى نظرى ، عدم أو قلة فهم النصوص المحذرة من الاختلاف ، أو وضعها فى غير مواضعها ، أو الخلط بين ماهو مطلق وماهو نسبى من الحقيقة ، وقد كانت هذه التيارات وما تزال من أخطر ماتواجهه الأمة الإسلامية لما تحمله أطروحاتها من دواعى الفتنة والتناحر ولما تجسده ممارساتها من حجر على الفكر وكبت للحريات . وقد أحسن الدكتور يوسف القرضاوى فى وصف فئة

من هذه التيارات حين قال فى كتابه (الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم) : « ونحن نشاهد على الساحة الإسلامية أناساً لا هَمَّ لهم إلا الجدل فى كل شيء وليس لديهم أدنى استعداد لأن يعدلوا عن أى رأى من آرائهم ، وإنما يريدون للآخرين أن يتبعوهم فيما يقولون،فهم على حق دائماً ، وغيرهم على باطل أبداً . منهم من يجادل فى كلمات أعطاها اصطلاحا خاصا خالفه فيه غيره ، ويريد أن يلزم الآخرين برأيه مع أن علماءنا قالوا : لا مشاحة فى اصطلاح . ومنهم من يذم التعصب للمذاهب ، وهو يقيم مذهباً جديداً ، يقاتل الآخرين عليه ! ومن يحرم التقليد ويطلب من الناس أن يقلدوه ! أو يمنع تقليد القدامى وهو يقلد بعض المعاصرين ! ومن يقيم معركة من أجل مسائل فرعية ، وجزئية ، اختلف السلف فيها وفى أمثالها ، ولم تعكر لعلاقاتهم صفواً »[١] .

والمتأمل فى حال هذه الفئات يجد أن تأثرها (وهو تأثر غير شعورى) بالأعراف والتقاليد أكثر من تأثرها بالأحكام الشرعية . وطالما عجبت لحماس كثير منهم وتشنجه فى الإنكار على مخالفيه فى مسائل مثل الموسيقى وغطاء وجه المرأة فى حين لايكترث باختلاف المسلمين فى أركان الصلاة وواجبات الحج وبعض الأحكام الكبرى فى الدين . والسبب الرئيسى ، فى نظرى ، لمثل هذه المواقف هو قلة الفقه بوجه عام ، وقلة الفقه بما يمكن أن يطلق عليه « فقه الاختلاف » بوجه خاص ومن المحزن أن تكون هذه حال المسلمين ، وموروثهم الفقهى زاخر بالمصنفات التى أفردت لقضايا الاختلاف وشرح أسبابه ودواعيه [٢]. وتاريخهم فى كثير من جوانبه هو فى حقيقة الأمر ثمرة من ثمرات الاختلاف .

ولئن كان الفقه العام متيسرا للجميع ، فإن فقه الاختلاف أمر دقيق يحتاج إلى عناية خاصة ، فعلى الرغم من كثرة المصنفات التى تطرقت إلى الاختلاف ومسائله فإن القليل القليل منها الذى قدم تأصيلا له وبلور تصوراً شاملاً للموقف منه ،إذ اكتفت معظم المصنفات بذكر أسباب الاختلاف وسرد مسائله وبعض آدابه ، دون تنظير فلسفى وتأصيل فقهى له .

إن فقه الاختلاف ، فى نظرى ، يتكون من ثلاثة جوانب رئيسة : الأول : جانب تصورى عقدى يحرر الموقف الفكرى والفلسفى للإسلام تجاه الاختلاف سواء من حيث تحليل الدواعى والأسباب ، أم من حيث تقرير المقاصد والغايات . والثانى : جانب فقهى تشريعى يؤصل الضوابط والحدود للاختلاف ويرسى المبادىء والأصول العامة له ويبين حقوق المختلفين وواجباتهم . والثالث : جانب أخلاقى يرسم المسار السلوكى للاختلاف ويحدد القيم والمثل التى يجب أن تحيط به

وغنى عن القول أن حاجة الأمة لهذا النوع من الفقه اليوم هى أعظم من أى

وقت مضى ، وهذه الدراسة محاولة متواضعة وجهد مقل للإسهام فى هذا الجانب ، وهى فى حقيقة الأمر بداية تثير من القضايا أكثر مما تقدم من الحلول ، وتطرح من الأسئلة أكثر مما تقدم من الإجابات .

الاختلاف العام

لا يسع المتأمل فى النصوص القرآنية إلا أن يدرك أن الاختلاف سنة من سنن الوجود ، وسر من أسرار الحياة . بل لا يسعه إلا أن يدرك أنه النتيجة الطبيعية لحرية الاختيار التى منحها الله عز وجل لكل إنسان وجعلها مرتكزاً للابتلاء فى الحياة الدنيا . وقد عد الله عز وجل الاختلاف آية من آياته التى يُهتَدى بها إليه فقال : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن فى ذلك لآيات للعالمين ﴾ (سورة الروم آية ٢٢) وجعله فى آية أخرى غاية من غايات الخلق : ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم ﴾ (سورة هود الآيتان ١٨ ، ١٩) وقد اختلف المفسرون فى تفسير قوله عز وجل ولذلك خلقهم ، فمنهم من ذهب إلى أن المقصود للاختلاف خلقهم وهو مروى عن الحسن البصرى[٣] . وقال الإمام مالك : خلقهم ليكونوا فريقين ﴿ فريق فى الجنة وفريق فى السعير ﴾[٤] وعلق الفخر الرازى على الآية بتفصيل فقال : قال تعالى ﴿ ولذلك خلقهم ﴾ وفيه ثلاثة أقوال : (القول الأول) قال ابن عباس : وللرحمة خلقهم ، وهذا اختيار جمهور المعتزلة قالوا : ولا يجوز أن يقال : وللاختلاف خلقهم ، ويدل عليه وجوه : الأول أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين أولى من عوده إلى أبعدهما ، وأقرب المذكورين ههنا هو الرحمة ، والاختلاف أبعدهما.والثانى أنه تعالى لو خلقهم للاختلاف وأراد منهم ذلك الإيمان ، لكان لايجوز أن يعذبهم عليه ، إذ كانوا مطيعين له بذلك الاختلاف . الثالث : إذا فسرنا الآية بهذا المعنى ، كان مطابقاً لقوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون ﴾ . فإن قيل لو كان المراد وللرحمة خلقهم لقال : ولتلك خلقهم ولم يقل ولذلك خلقهم ، قلنا : إن تأنيث الرحمة ليس تأنيثاً حقيقياً ، فكان محمولا على الفضل والغفران كقوله ﴿ هذا رحمة ربى ﴾ وقوله ﴿ إن رحمة ربى قريب من المحسنين ﴾ . (والقول الثانى) أن المراد وللاختلاف خلقهم . (والقول الثالث) وهو المختار أنه خلق أهل الرحمة للرحمة وأهل الاختلاف للاختلاف . روى أبو صالح عن ابن عباس أنه قال : خلق الله أهل الرحمة لئلا يختلفوا ، وأهل العذاب لأن يختلفوا ، وخلق الجنة وخلق لها أهلا ، وخلق النار وخلق لها أهلا (انتهى كلام الرازى)[٥] .

والذى أراه ولم أجده عند أحد من المفسرين هو أن المقصود لتكون لهم حرية الاختلاف والقدرة عليه .

وقد ذهب البطليوسى رحمه الله مذهبا

جميلا عندما عد الخلاف دليلا على البعث . فقد قال فى التنبيه : « ونبهنا ألطف تنبيه على مافى هذا الخلاف الموجود فى البشر ، المركوز فى الفطر من الحكمة البالغة ، وأنه جعله إحدى الدلائل على صحة البعث ، الذى أنكره من ألحد فى أسمائه ، وكفر بسوابغ نعمائه ، فقال ـ وقوله الحق ووعده الصدق ـ ﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقا ولكن أكثر الناس لايعلمون ، ليبين لهم الذى يختلفون فيه . وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين ﴾ (سورة النحل الآيتان ٣٨ ، ٣٩)[٦] .

ومهما تكن الحال فإن للإسلام تصوراً شاملاً للاختلاف فى مستواه الإنسانى العام . وهو إن لم يحرر فى دراسة مستقلة إلا أن استجلاءه متيسر من خلال كليات الإسلام ومبادئه العامة . ومن أهم الأصول التى يمكن أن ينبى عليها التصور الإسلامى للاختلاف على المستوى الإنسانى مايلى :

١ ـ أن الاختلاف سنة كونية من سنن الله عز وجل فى الوجود ، وسر من أسرار الحياة التى لايمكن أن تتصور بدونها ، كما لايمكن تصور زوالها فى الحياة الدنيا إلا بمعجزة إلهية .

٢ ـ أن الاختلاف جزء من الابتلاء الإلهى للإنسان فى الحياة الدنيا ، سواء أكان ذلك من خلال ما أودعه الله فى طبائع الناس من اختلاف القدرات والملكات وما منحهم من حرية الاختيار ، أم من خلال مانتج عن ذلك من اختلاف الملل والنحل ومناهج النظر والاستدلال والمعارف والعلوم .

٣ ـ أن حق الاختلاف مكفول للناس أجمعين مالم يصدر عنهم بغى بأى صورة من الصور . والأصل فى ذلك حرية الدين التى أقرها الله عز وجل للناس أجمعين ، والنصوص فى ذلك أكثر من أن تحصى فى مثل هذه العجالة .

٤ ـ أن المعيار لاحترام الرأى المخالف هو التجرد من الأهواء وبذل الوسع فى طلب الحق واجتناب البغى بكل صوره .

٥ ـ أن أمر من لم تبلغه الرسالة موكول إلى الله عز وجل . وظنّنا أن الله لن يعذبه إذا كان متجرداً من الأهواء غير باغ وكان قد بذل وسعه فى طلب الحق والأصل فى هذا قول الله عز وجل : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (الإسراء : ١٥) وقد ذهب إلى هذا الإمام أبو محمد ابن حزم فى « الأصول والفروع » حيث قال بعد أن أورد هذه الآية وقوله تعالى : ﴿ لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد ﴾ (سورة الأنعام الآية ١٩) ، قال : "فنص الله على أن النذارة إنما تلزم من بلغته وأنه تعالى لايعذب أحدا إلا بعد إرسال الرسل ، فصح بهذا أن من لم تبلغه الدعوة إما لانفزاح مكانه ، وإما لقصر مدته إثر مبعث النبى صلى الله عليه وسلم ، فإنه لاعذاب عليه ولا يلزمه شيء ، وهذا قول جمهور أصحابنا[٧] ."

٦ ـ أن كل رأى غير إسلامى مناف لما نعتقد هو ابتلاء من الله عز وجل لصاحبه أولا ، وللناس ، ونحن منهم ، ثانيا . وواجبنا تجاه صاحب هذا الرأى أن نبذل الوسع لتبيان الحق له بأحسن السبل التى نستطيعها .

٧ ـ أن نظرتنا إلى مخالفينا فى أمور الدين هى نظرة إشفاق ورغبة صادقة فى هدايتهم إلى الحق والخير ، وهى نظرة نابعة من الشعور بالأخوة الإنسانية والمسؤولية الرسالية .

٨ ـ أننا مأمورون شرعاً ببذل الوسع لإبلاغ الناس مانعتقد أنه الحق ، والواجب أن يكون إبلاغنا بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتى هى أحسن والأصل فى هذا قول الله عز وجل : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾ وقوله عز وجل : ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن ﴾ .

هذه جملة من الأصول الفكرية العامة التى يجب أن تحكم اختلافنا مع غيرنا من غير المسلمين ، ولا شك أن هناك أصولاً كثيرة غيرها ، ولكن القصد هنا هو تبيان الخطوط العامة والمعالم الكبرى .

اختلاف المسلمين فيما بينهم :

اختلط على كثير من المسلمين موضوع الاختلاف فلم يفرقوا بين الاختلاف الذى نهت عنه النصوص ، والاختلاف الذى لا مندوحة عنه والذى هو ضرورة بل رحمة فى هذا الوجود ، وقد نشأ هذا الخلط فى نظرى نتيجة لخلط آخر بين الرأى الناتج عن الهوى أو الذى لايستند إلى دليل أو برهان ، والرأى الناتج عن اجتهاد منضبط بالأصول الشرعية للاجتهاد . ومعلوم أن الإسلام وإن كان قد نهى عن الاختلاف الأول وغلظ القول فى الزجر عنه ، بل عده عملاً من أعمال الكفر ، فإنه نهى عن التقليد وحذر منه وعده عملاً من أعمال الكفر أيضا فى بعض الأحيان وأوجب فى المقابل الاجتهاد وجعله فرضا كفائيا وعينياً حسب الأهلية والقدرة .

وقد توسع العلماء المسلمون فى تبيان هذه المسألة وأفردوا لها الفصول والمصنفات . فهذا الإمام الشاطبى ينص فى الموافقات على أن « الاجتهاد الواقع فى الشريعة ضربان . أحدهما الاجتهاد المعتبر شرعاً وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة مايفتقر إليه الاجتهاد ، وهذا هو الذى تقدم الكلام فيه . والثانى غير المعتبر وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهى والأغراض وخبط فى عماية واتباع للهوى[٨]» وقد فصل ابن القيم رحمه الله فى أعلام الموقعين هذه المسألة بما لا يحتاج إلى مزيد . قال : « قال أهل الرأى : وهؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة ـ وإن ذموا الرأى وحذروا منه ، ونهوا عن الفتيا والقضاء به ، وأخرجوه من جملة العلم ـ فقد روى عن كثير منهم الفتيا

والقضاء به ، والدلالة عليه ، والاستدلال به ، كقول عبد الله بن مسعود فى المفوضة : أقول فيها برأيى ، وقول عمر بن الخطاب لكاتبه : قل هذا مارأى عمر بن الخطاب ، وقول عثمان بن عفان فى الأمر بإفراد العمرة عن الحج : إنما هو رأى رأيته ، وقول على فى أمهات الأولاد : اتفق رأيى ورأى عمر على أن لا يُبعن .. قال أبو عمر بن عبد البر : وروينا عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت : أفى كتاب الله ثلث مابقى ؟ فقال : أنا أقول برأيى وتقول برأيك . » وبعد أن سرد جملة كبيرة من أقوال الصحابة والتابعين والعلماء قال : ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار ، عن السادة الأخيار ، بل كلها حق ، وكل منها له وجه ، وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأى الباطل الذى ليس من الدين والرأى الذى لا مندوحة عنه لأحد من المجتهدين[٩] . » ولا يكاد يخلو كتاب من كتب الأصول المعتمدة من ذكر هذه المسألة وتبيان مايقره الإسلام من الرأى النابع عن اجتهاد معتبر وما لايقره من الرأى النابع عن هوى وقول بغير علم .

وقد كان التطبيق العملى فى حياة المسلمين دليلا أبلغ على موقف الأمة من الاختلاف . فقد أجمعت جماهير المسلمين على مر العصور على قبول تعدد آراء الأئمة المجتهدين ، فتعددت مدارس المفسرين والمحدثين والأصوليين والفقهاء ، بل تعددت مدارس النحاة والأدباء والمؤرخين وغيرهم . غير أن ذلك لم يمنع عدداً من المسلمين من الانزلاق فى مزالق عدم التفريق بين الاختلاف المذموم والاختلاف المحمود ، فأنكروا على مخالفيهم وتمادى بعضهم فى ذلك ففسق قوما وكفر آخرين ومن المؤسف أن عدداً من كبار الأئمة الذين أبدعوا فى التنظير للاختلاف وتأصيله ، وقعوا هم أنفسهم ، عند التطبيق ، فيما يخالف أصولهم . فهذا ابن حزم رحمه الله على الرغم من تأصيله الرائع لمسائل الاجتهاد فى كتابه النفيس «الإحكام فى أصول الأحكام» ، وتأكيده المتكرر على وجوب الاجتهاد وذم التقليد وعلى عذر المجتهد المخطىء وكونه مأجوراً ، بإذن الله ، بنص الحديث ، فإنه قلما التزم بهذا الأصل مع من خالفه الرأى من المجتهدين ، بل كثيراً ما شنع عليهم وقسا فى نقدهم وتجريحهم . وإذا كان هذا حال الأئمة الكبار فمن باب أولى أن يقع فى هذه المزالق من هم دونهم ، على أن هذه الحقيقة المرة يجب أن لا تكون مبرراً للخطأ وإنما حافزاً للعمل على تجنبه .

وإذا التزمنا بما ذكرناه فى بداية هذا البحث من مكونات فقه الاختلاف ، فإن أول ماتجب العناية به فى فقه الاختلاف على المستوى الإسلامى ، هو بلورة تصور فكرى لاختلاف المسلمين فيما بينهم . وأهم الأصول العامة التى يجب أن تراعى فى ذلك هى مايلى :

١ ـ أن الاختلاف كما كان سنة ماضية فى الخلق وناموساً من نواميس الوجود ، فهو كذلك ماض فى المسلمين فى معظم شؤون

حياتهم .

٢ ـ أن الاختلاف نوعان : نوع مذموم وهو ماكان نتيجة للهوى والقول بغير علم ، أو ما كان متضمناً بغياً بأى صورة من الصور . ونوع محمود وهو ماكان نتيجة للاجتهاد المنضبط بجميع مستوياته .

٣ ـ أن من القضايا مالا يجوز الاختلاف فيه ، ومنها غير ذلك . وما لايجوز الاختلاف فيه هو جملة الأمور القطعية الثبوت القطعية الدلالة وكل معلوم من الدين بالضرورة مما لايحتمل إلا رأيا واحداً . أما ماسوى ذلك فهو محل اجتهاد ونظر واختلاف ، واختلاف الآراء فيه سائغ . وقد أوسع الإمام الشافعى رحمه الله هذه المسألة بحثا فى الرسالة . ومما قاله فى ذلك : قال : « فإنى أجد أهل العلم قديما وحديثا مختلفين فى بعض أمورهم ، فهل يسعهم ذلك ؟ قال قلت : فقلت له الاختلاف من وجهين : أحدهما محرم ، ولا أقول ذلك فى الآخر . قال : فما الاختلاف المحرم ؟ قلت : كل ما أقام الله به الحجة فى كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه . وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويُدرَك قياسا ، فذهب المتأول أو القائس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس ، وإن خالف غيره لم أقل أنه يضيق عليه ضيق الخلاف فى المنصوص . قال فهل فى هذا حجة تبين فرقك بين الاختلافين ؟ قلت : قال الله فى ذم التفرق : ﴿ وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة ﴾ وقال جل ثناؤه : ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات ﴾ ، فذم الاختلاف فيما جاءتهم به البينات . فأما ما كلفوا فيه الاجتهاد فقد مثلته لك بالقبلة والشهادة وغيرها . قال فمثل لى بعض ما افترق عليه من روى قوله من السلف ، مما لله فيه نص حكم يحتمل التأويل ، فهل يوجد على الصواب فيه دلالة ؟ قلت : قَلَّ ما اختلفوا فيه إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله وسنة رسوله ، أو قياسا عليهما ، أو على واحد منهما »[١٠] .

٤ ـ أن الاجتهاد فى طلب الحق فرض على جميع المسلمين كل حسب استطاعته وهو بالنسبة لأصحاب الأهلية الفقهية إما أن يكون اجتهاداً مطلقاً أو اجتهاداً ترجيحياً أو اجتهاداً جزئياً . وبالنسبة لغير أصحاب الأهلية الفقهية يكون اجتهاداً فى اختيار الفقيه المقلد . ولابد هنا من التفريق بين مسائل الاختلاف ومسائل الاجتهاد . فليست كل مسائل الخلاف من مسائل الاجتهاد ، بل كثير من مسائل الاختلاف إنما نشأت على غير دليل إما لهوى أو لقلة علم . وقد أوضح ابن القيم رحمه الله فى أعلام الموقعين هذا الإشكال فقال : « وقولهم (إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها) ليس بصحيح .. وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هى مسائل الاجتهاد ، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ممن ليس لهم تحقيق فى العلم »[١١] .

٥ ـ أن المجتهد إذا تجرد وبذل وسعه فى طلب الحق فإنه مبرىء لذمته مأجور على اجتهاده ، له أجران إن أصاب وله أجر إن أخطأ . والأصل فى ذلك قول الرسول ﷺ : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » وقدعلق ابن حجر رحمه الله على هذا الحديث فى فتح البارى فقال : « قوله (أى الإمام البخارى) (باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) يشير إلى أنه لايلزم من رد فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك ، بل إذا بذل وسعه أجر فإن أصاب ضوعف أجره . وهذا هو ماذهبت إليه جماهير الفقهاء على مر العصور »[١٢] ولابد من التنبيه هنا إلى أن الخطأ المشار إليه هنا هو الخطأ فى الوصول إلى الحق.أما من حيث الاجتهاد فإن المجتهد مصيب باجتهاده فى الحالين سواء وفق إلى الحق أم لم يوفق . قال ابن حجر : « قال أبو بكرابن العربى رحمه الله : تعلق بهذا الحديث (أى حديث إذا حكم الحاكم ..) من قال إن الحق فى جهة واحدة للتصريح بتخطئة واحد بعينه ، قال وهى نازلة فى الخلاف عظيمة » ، وقال المازرى رحمه الله : تمسك به (أى الحديث) كل من الطائفتين من قال إن الحق فى طرف ، ومن قال إن كل مجتهد مصيب ، أما الأولى فلأنه لو كان مصيبا لم يطلق على أحدهما الخطأ لاستحالة النقيضين فى حالة واحدة . وأما المصوبة فاحتجوا أنه صلى الله عليه وسلم جعل له أجراً ، فلو لم يصب لم يؤجر ، وأجابوا عن إطلاق الخطأ فى الخبر على من ذهل عن نص أو اجتهد فيما لايسوغ الاجتهاد فيه من القطعيات فيما خالف الإجماع فإن مثل هذا إن اتفق له الخطأ فيه نسخ حكمه وفتواه ولو اجتهد بالإجماع ، وهو الذى يصح عليه إطلاق الخطأ ، وأما من اجتهد فى قضية ليس فيها نص ولا إجماع فلا يطلق عليه الخطأ ، وأطال المازرى فى تقرير ذلك والانتصار له ، وختم كلامه بأن قال : إن من قال : إن الحق فى طرف هو قول أكثر أهل التحقيق من الفقهاء والمتكلمين ، وهو مروى عن الأئمة الأربعة وإن حكى عن كل منهم اختلاف فيه[١٣] ».

٦ ـ أن التجرد وبذل الوسع فى طلب الحق لا يؤديان بالضرورة إلى معرفة الحق دائما ، فقد يتجرد الإنسان ويبذل وسعه ولا يوفقه الله إلى الحق لحكمة يراها .

٧ ـ أن الحقيقة المطلقة هى من علم الله عز وجل وحده . وما نقطع به منها هو ما جاء به الوحى القطعى الثبوت القطعى الدلالة . وما سوى ذلك فليس مبنياً إلا على غلبة الظن ورجحان الدليل .

٨ ـ أن اختلاف المسلمين فيما يسوغ الاختلاف فيه هو فى جانب ابتلاء لهم ، وفى جانب آخر رحمة لهم ، وهو ابتلاء لما يشكله من تحد معرفى ومعاشى،وهو رحمة من حيث عدم المؤاخذة على الخطأ فيه ولما فيه من توسيع عليهم .

٩ ـ أن الموقف الإسلامى تجاه المجتهدين وسط واعتدال بين إسباغ العصمة عليهم

تأثيمهم وتفسيقهم . فالعصمة للنبي عليه الصلاة والسلام وحده وكل من سواه معرض للخطأ . وفي المقابل فقد رفع الله عز وجل عن المجتهد وزر الخطأ وكرمه برفع الملامة عنه قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى : « واتفقوا كلهم على أنه ليس أحد معصوماً من الخطأ في كل ما يأمر به وينهى عنه إلا رسول الله ﷺ ، ولهذا قال غير واحد من الأئمة : كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ »[١٤] وقد صنف رحمه الله رسالة جعل عنوانها « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » .

١٠ ـ أن أهلية الاجتهاد قد تكون مطلقة ، وقد تكون للترجيح بين المذاهب ، وقد تكون في المذهب الواحد أو المسألة الواحدة . قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله « والاجتهاد ليس أمراً واحداً لا يقبل التجزئة والانقسام ، بل قد يكون الرجل مجتهداً في فن أو باب أو مسألة دون فن وباب ومسألة ، وكل أحد فاجتهاده حسب وسعه »[١٥]. ومن المؤسف أن التصور الإسلامي للاجتهاد لدى كثير من المسلمين المتأخرين قد تشوه حتى أصبح لا يرى من الاجتهاد إلا الاجتهاد المطلق ، وأصبح لذلك كل اجتهاد صادر عن غير مجتهد مطلق اجتهاداً مرفوضاً غير معترف به ، بل انحرافاً تجب محاربته .

هذا في الجانب الفكري التصوري ، أما في الجانب الفقهي التشريعي وهو المتعلق بما يجب على المسلم تجاه أخيه المسلم في مسائل الاختلاف ، فإن أهم ما يجب أن يراعى هو المسائل التالية :

١ ـ أن الاجتهاد في طلب الحق فرض عين على كل مسلم حسب الاستطاعة وفي نطاق الأهلية الاجتهادية بمعناها الواسع .

٢ ـ أن المجتهد ملزم بما أداه إليه اجتهاده وإن كان مخالفاً لكثيرين غيره . فإن كان مجتهداً مطلقاً فلا يجوز له التقليد بأي حال من الأحوال وإلزامه بمقتضى اجتهاده أشد من غيره . وإن كان مرجحاً فهو ملزم بترجيحه ، وإن كان مقلداً فهو ملزم بفتوى من يقلد . قال الشاطبي رحمه الله في الموافقات : « فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه »[١٦] وقال ابن حزم رحمه الله في الإحكام : « فإذا قام البرهان عند المرء على صحة قول ما ـ قياماً ـ فحقه التدين به ، والفتيا به ، والعمل به ، والدعاء إليه ، والقطع أنه الحق عند الله عز وجل »[*] ولا يستثنى من ذلك إلا الحالات التي يرى الحاكم المسلم فيها حمل الأمة على أحد الآراء في مسألة من المسائل لمصلحة عامة . فعندئذ يسقط عنه الإلزام خاصة إذا كان الأمر متعلقاً بعبادة جماعية أو معاملة عامة [١٧] .

٣ ـ لا يجوز الإنكار ولا التشنيع على المخالف فيما يجوز الاختلاف فيه مهما كان واضحاً للآخرين خطأ المخالف ، ذلك أن الخطأ في الاجتهاد لا يستدعي المفارقة ولا التفسيق ولا التكفير مهما كان ذلك الخطأ ، لعموم النصوص الواردة في ذلك ،

(*) ابن حزم ، علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ، ج ٨ .

ومنها قول الله عز وجل : ﴿ وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ماتعمدت قلوبكم ﴾ ، وقول الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . قال ابن حزم : « فمن حكم بقول ولم يعرف أنه خطأ ، وهو عند الله تعالى خطأ ، فقد أخطأ ولم يتعمد الحكم بما يدرى أنه خطأ ، فهذا لا جناح عليه فى ذلك عند الله تعالى . وهذه الآية عموم دخل فيه المفتون والحكام والعاملون والمعتقدون ، فارتفع الجناح عن هؤلاء بنص القرآن فيما قالوه أو عملوا به ، مما هم مخطؤون فيه ، وصح أن الجناح إنما هو على من تعمد بقلبه الفتيا أو التدين أو الحكم أو العمل بما يدرى أنه ليس حقاً ، أو بما لم يقده إليه دليل أصلاً »[١٨] وقال الإمام الشاطبى رحمه الله : « كما أنه لاينبغى أن ينسب صاحبها (أى الزلة أو الخطأ) إلى التقصير ولا أن يشنع عليه بها ولا ينتقص من أجلها أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً فإن هذا كله خلاف ماتقتضى رتبته فى الدين . وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره مايرشد إلى هذا »[١٩] وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : « كما اختلف الصحابة - والناس بعدهم - فى رؤية النبى ﷺ ربه فى الدنيا ، وقالوا فيها كلمات غليظة ، كقول أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها : من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية . ومع هذا فما أوجب هذا النزاع تهاجراً ولا تقاطعاً . وكذلك ناظر الإمام أحمد أقواما من أهل السنة فى (مسألة الشهادة للعشرة بالجنة) حتى آلت المناظرة إلى ارتفاع الأصوات ، وكان أحمد وغيره يرون الشهادة ، ولم يهجروا من امتنع من الشهادة ، إلى مسائل نظير هذه كثيرة »[٢٠] .

٤ - أن الحكم على المسلمين هو على ظواهرهم فقط ، أما النيات فعلمها عند الله عز وجل وهو الوحيد المطلع عليها . وليس من واجب المسلم ولا من حقه أن يسعى لاستكشافها .

٥ - الاختلاف المعتبر له أسباب كثيرة ذكرها عدد من الأئمة فى مصنفات مستقلة أو ضمن مصنفاتهم الأصولية . ومن جوهر فقه الاختلاف الدراية بهذه الأسباب . ومن أجمل ماقيل فى هذا الباب قول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ فى شيء من سنته ، دقيق ولا جليل ، فإنهم متفقون يقينيا على وجوب اتباع الرسول ، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ ، ولكن لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلابد له من عذر فى تركه . وجميع الأعذار ثلاثة أصناف : أحدها عدم اعتقاده (أى المجتهد) أن النبى صلى الله عليه وسلم قاله . والثانى : عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول . والثالث : اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ »[٢١] ثم توسع فى تفصيل ذلك فى رسالته المشهورة « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » .

٦ ـ من أخطر وأهم ما واجهه المسلمون على امتداد تاريخهم الطويل ظاهرة التكفير الذى هو آخر مرحلة من مراحل الاختلاف بين المسلمين . وقد انزلق كثير من المسلمين فى هذا المنزلق الخطير على الرغم من تعظيم الرسول عليه الصلاة والسلام لأمره وتحذيرهم منه فى حق المسلم ، وعلى الرغم من تأكيدات العلماء على خطورته وحثهم على عدم التسرع فيه . ولا يزال الفقه الإسلامى فى نظرى مقصراً فى تحرير هذه المسألة سواء من حيث تحديد مايكفر به المسلم ، أم من حيث تحديد ضوابط التكفير ومعاييره ، ولئن كان كثير من العلماء قد فرقوا بين إطلاق الكفر على القول أو الفعل وبين تكفير صاحبه ، وذهبوا إلى أن الجزم بالأول لايؤدى بالضرورة إلى الجزم بالثانى ، فإن المسألة لاتزال فى كثير من الأحيان عائمة غير منضبطة .

والذى يهمنا فى هذا المجال تبيان أمرين : الأول : أن المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أمر كفرى وهو لايعلم أنه كفر ، فإنه لايكفر بذلك ، وإنما يعد من الخطأ الذى لا يؤاخذ عليه بنص الشرع . والثانى : أن جماهير العلماء متفقة على عدم تكفير أحد من أهل القبلة بذنب أو خطأ . قال شيخ الإسلام ابن تيمية فى درء تعارض العقل والنقل : قال الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى أول كتاب (مقالات الإسلاميين) : « اختلف المسلمون ـ بعد نبيهم ـ فى أشياء ضلل فيها بعضهم بعضا ، وتبرأ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقاً متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم فيعمهم »، فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب ، ومن الأصحاب من كفر المخالفين . وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعى رضى الله عنه قال : « لا أرد شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطابية فإنهم يعتقدون الكذب . وأما أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه ، فقد حكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب (المنتقى) عن أبى حنيفة أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة . وحكى أبو بكر الرازى عن الكرخى وغيره مثله .. والذى نختاره أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة »[٢٢] وقد أورد الإمام اللالكائى فى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة جملة من اعتقادات السلف توجه معظمها إلى عدم تكفير أحد من أهل القبلة . من ذلك قوله عن اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله : « ومن مات من أهل القبلة موحداً يصلى عليه (ويستغفر له ولا تترك الصلاة عليه) (لذنب أذنبه) صغيراً كان أو كبيراً وأمره إلى الله عز وجل »[٢٣] . وروى عن ابن المدينى قوله : « ولا يشهد على أحد من أهل القبلة بجنة ولا نار نرجو للصالح ونخاف على الطالح المذنب ونرجو له رحمة الله عز وجل »[٢٤] ، وعن الإمام البخارى قوله : « ولم يكونوا يكفرون أحدا من أهل القبلة بالذنب لقوله : (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء »[٢٥] .

ومن أجمل ما اطلعت عليه فى المجال وأكثره تأصيلاً قول أبى محمد ابن حزم فى

كتابه الأصول والفروع : « اختلف الناس فى هذا المكان (أى فيمن يكفر ومن لا يكفر بقول أو فعل) اختلافاً شديداً . فذهبت طائفة إلى أنه من خالفهم فى شيء من الاعتقاد أو فى مسائل من الاجتهاد فى الأحكام فهو كافر . وذهبت طائفة أخرى إلى أنه من خالفهم فى شيء مما ذكرنا ، فإنه يكفر فى بعض ذلك دون بعض ويفسق فيما لا يكفر من ذلك . وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه من خالفهم فى مسائل الاعتقاد فهو كافر . ومن خالفهم فى مسائل الاجتهاد فليس كافرا .. وذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنه لا يكفر مسلم بشيء من الأشياء ، لا بخلاف فى اعتقاد ولا فى غيره ، إلى أن تجمع الأمة على أحد أنه كافر ، فيتوقف عند إجماعهم . وهذا قول محمد بن إدريس الشافعى وداوود وغيرهما .

فمما يرد به على من كفر مسلماً بخلاف فى بعض مسائل الاعتقادات ، أن يقال له : هل ترك رسول الله ﷺ شيئا من الإسلام ، مما يكفر معتقد خلافه إلا وقد بينه للناس ودعا إليه . هل بلغكم ، وهل أوجب على أحد أن لا يقبل إسلام قرية ، أو أهل حصن ، أو نصرانى ، أو غيره ، إلا بأن يدعو إلى تثبيت الاعتقاد فى خلق القرآن ، أو إبطال خلقه ، أو تحقيق الكلام فى الإرادة والرؤية والاستطاعة والجبر ، وغير ذلك من حواش ، ومالم يحدث فى الصدر الأول . فمن قال إن المخالف فى شيء من هذا كافر ، ولا يكون مسلماً حتى يعتقد الصحيح من ذلك ، فقد أوجب أن رسول الله ﷺ ضيع دعاء الناس إلى مالا يتم إسلامهم إلا به . ولو جاز أن يكفر أحد بما يؤول إليه كلامه ، لكان قائل هذا القول أولى الناس بالتكفير لعظيم ما يؤول إليه كلامه .. وأما من كفر المجتهدين فى الفتوى ، فقول ساقط لا وجه له ، لأن جميع الصحابة قد اجتهدوا فى الفتوى واختلفوا . فمن كفر المجتهدين فى الفتوى ، لزمه أن يكفر الصحابة رضى الله عنهم وفى هذا مافيه .. وحجة من لم يكفر أحدا إلا بإجماع أن من ثبت له عقد الإيمان باتفاق الناس لم يزل عنه إلا باتفاق الخبر . وقد احتج بعض مخالفينا فى هذا بأحاديث وردت . فمنها قوله ﷺ : « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر » . ومنها : « من قال لأخيه : ياكافر فقد باء بها أحدهما » . وأحاديث غير هذه . والوجه فيما جاء من هذه الأخبار بين والحمد لله ، وهو أن كلامه ﷺ لا يتناقى . وقد أخبر رسول الله ﷺ فى غير ما حديث أن من قال لا إله إلا الله فهو من أهل الجنة ولا يجوز أن يميل مائل إلى أحد بشق هذا الحديث دون الشق الآخر ، ولابد من استعمالهما جميعاً . وإذا وجب ذلك ، فقد صح أن القتال له لا يكون كفراً ، إلا إذا اعتقد فاعله أن قتال المسلمين واجب على إسلامهم لا على غيره ، وهذا كفر بإجماع . وقد وردت أحاديث كثيرة تبين ما ذكرنا . ولهذا موضع غير هذا والعمدة فى هذا الكتاب اتفاق الأمة أنه لا يحال

بين الفاسق وبين امرأته ولا بين المتأول وامرأته ، وأن الفاسق لايقتل كما يقتل الكافر . وهذا يقضى على قول من كفر أحدا من المسلمين »[٢٦] .

أدب الحوار والجدال

أخيراً إن من فقه الاختلاف معرفة الآداب الإسلامية الواجبة فى الحوار والجدل بين المسلمين فيما بينهم وبين المسلمين وغيرهم . فهى من مكارم الأخلاق التى بعث النبى عليه الصلاة والسلام ليتممها . وليس من المبالغة القول إن جزءاً كبيراً من اختلاف المسلمين وفرقتهم إنما نشأ بسبب عدم أو قلة التزامهم بأدب الحوار والجدل . وإن مستقبل المسلمين ، فى نظرى ، مرهون إلى درجة كبيرة بمدى قدرتهم على إدارة خلافاتهم بالأسلوب الذى يرتضيه ويقرره الإسلام وعلى الأسس الشرعية المعتبرة . ولن يتحقق ذلك بنشر فقه الاختلاف فقط فى أوساطهم والتواصى فيما بينهم بالالتزام به .

الدكتور/ أحمد التويجرى

الهوامش

١ ـ القرضاوى ، يوسف ، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم ، جريدة الشرق الأوسط ، العدد ٤١٦٤ ، الاثنين ١٩٩٠/٤/٢٣ م ، ص ١٦

٢ ـ انظر على سبيل المثال : التنبيه للبطليوسى ، ورفع الملام لابن تيمية ، والإنصاف للدهلوى ، وأسباب اختلاف الفقهاء للشيخ على الخفيف ، وآدات البحث للإيجى .

٣ ـ الصابونى ، محمد على ، والدكتور صالح أحمد رضا ، مختصر تفسير الطبرى ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٤ هـ ، ج ١ ص ٢٣٧ .

٤ ـ الصابونى ، محمد على ، مختصر تفسير ابن كثير ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٤ هـ ، ج ٢ ص ٢٣٧ .

٥ ـ الفخر الرازى ، التفسير الكبير ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت لبنان ، ١٤٠٣ هـ ، ج ١٨ ، ص ٧٨ - ٧٩ .

٦ ـ البطليوسى ، عبد الله بن السيد ،التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، تحقيق الدكتور أحمد حسين كحيل والدكتور حمزة عبد الله النشرتى ، دار الاعتصام ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٨ هـ ، ص ٣ .

٧ ـ ابن حزم على بن محمد ، الأصول والفروع ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الجزءان الأول والثانى ، ص ١٣١ .

٨ ـ الشاطبى ، أبو إسحق إبراهيم ، الموافقات فى أصول الأحكام ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ج ٤ ، ص ٩٣ .

٩ ـ ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ج ١ ، ص ٦١ - ٦٢ .

١٠ ـ الشافعى ، محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، (لم يُذْكَرْ ناشر ولا تاريخ نشر فى هذه الطبعة) ، ص ٥٦٠ - ٥٦١ .
وانظر كذلك الموافقات ، ج ٤ ، ص ٨٦ .

١١ ـ ابن قيم الجوزية ، مرجع سابق .

١٢ ـ العسقلانى ، ابن حجر ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، ج ١٣ ، ص ٣٣٠ .

١٣ ـ المرجع السابق ، ج ١٣ ، ص ٣٣٦ .

١٤ ـ ابن تيمية ، أحمد ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مكتبة المعارف ، الرباط ، المملكة المغربية ، ج ٢٠ ، ص ٢١٠ - ٢١١ .

١٥ ـ المرجع السابق ، ج ٢٠ /٢١٢ .

١٦ ـ الشاطبى ، الموافقات ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ١٩٤ .

١٧ ـ انظر فى هذا كتاب « الثبات والشمول فى الشريعة الإسلامية » .

١٨ ـ ابن حزم ، الإحكام فى أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ١٣٧ .

١٩ ـ الشاطبى ، الموافقات ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٩٥ .

٢٠ ـ ابن تيمية ، الفتاوى ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٥٠٢ .

٢١ ـ ابن تيمية ، الفتاوى ، مرجع سابق ، ج ٢٠ ، ص ٢٣٢ .

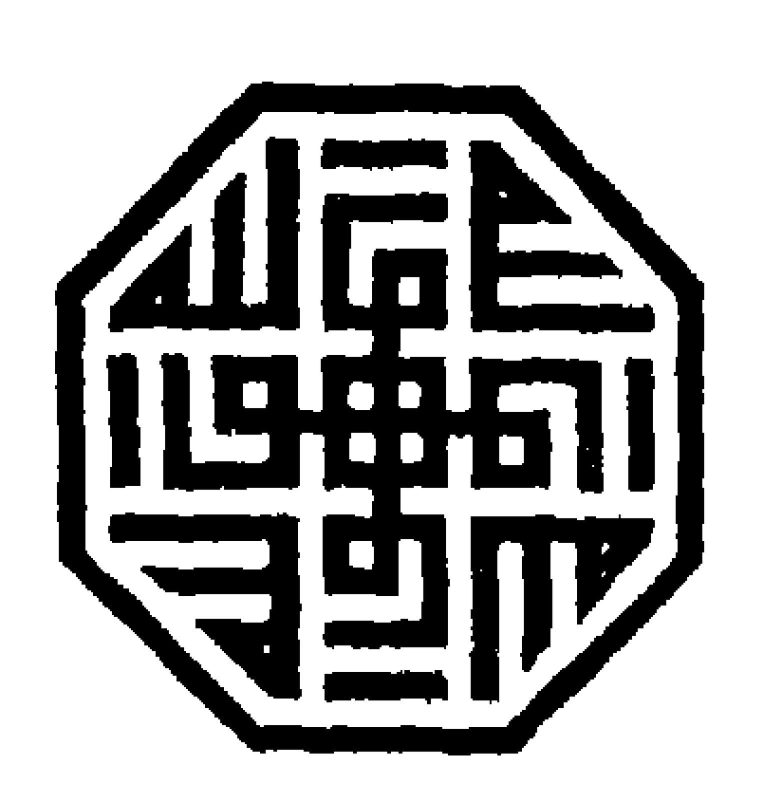
٢٢ ـ ابن تيمية ، أحمد ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩ هـ ، ج ١ ، ص ٩٣ - ٩٥ .

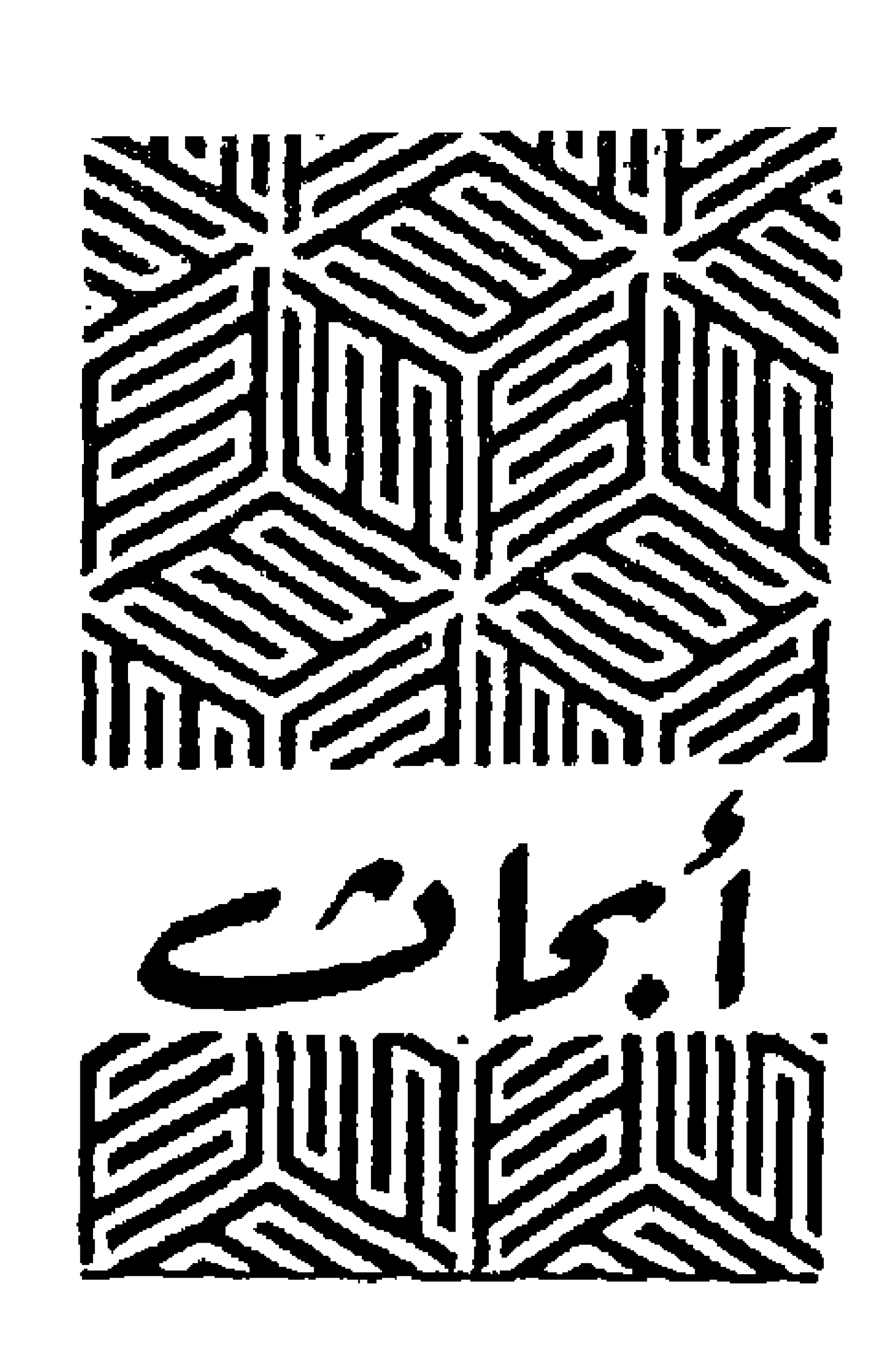
٢٣ ـ اللالكائي ، أبو القاسم هبة الله ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان ، دار الطليعة والنشر والتوزيع ، ج ١ ، ١٦٤ .

٢٤ ـ المرجع السابق ج ١ ، ص ١٦٩ .

٢٥ ـ المرجع السابق ، ج ١ ، ١٧٥ .

٢٦ ـ ابن حزم ، الأصول والفروع ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ - ١٣٠ .





المواجهة والمراجعة
في سياق علاقة الجامعتين
(الإسلامية واللاتينية)
بقانون التطور الحديث والمعاصر

أ / أحمد العمارى

إن الوضعية المعاصرة التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم ، وما تتميز به من اضطراب شديد ، وحروب فرضت عليه فرضا (في أفغانستان وإرتيريا وفلسطين والفلبين ...) والغليان الشديد الذي تعرفه كل بقعة فيه ، نتيجة الانفعال الذى ولده الغزو اللاتيني الأوربي بكل مظاهره ، وعجز القيادات المحلية عن مواجهة هذا الغزو ، وأخطر من ذلك تواطؤها غالبا مع هذا الغزو ، والقطيعة التي حدثت بين شعوب الجامعة الإسلامية التي هي عمل من أعمال التواطوء المذكور ، إلى جانب المفعول الذي سببته المذهبية القومية والوطنية ، والأيديولوجيات الاشتراكية والليبرالية ، مع أنظمة الاستبداد المتسلطة .. ثم أخيرا بروز ما أطلق عليه اليوم بالصحوة الإسلامية ، التي هي إفراز يتخلق بصعوبة وعسر ككيان يشبه تماما نظام الدفاع الذي يكونه الدم في الجسم عساه يتغلب على الأمراض القاتلة التي تهدده بالفناء – إن هذه الوضعية المعاصرة المعقدة لهي تفاعل بين القديم والجديد ، بين الذاتي والأجنبي بين المقبول والمرفوض ، بين المدرك وغير المدرك ، هى تفاعل منفعل بالذاتي والخارجي . إن هذه الوضعية هي آخر مرحلة وصلت إليها المواجهة بين شعوب الجامعتين الإسلامية والنصرانية . والفوارق في القوة بين شعوب الجامعتين يشخص إدراك كل منهما لمركب القوة عبر التاريخ ، وبالتالى يشخص طبيعة المراجعة التي قامت بها. شعوب كلتا الجامعتين من أجل تطوير مفهوم القوة ، أي تطوير

تقنيات المواجهة . فالمواجهة إذن قانون في المراجعة ، والمراجعة قانون في التطور ، فالتطور وتحقيب التاريخ إلى أطوار متغيرة بتغير التقنيات والعقليات يتحكم فيه قانون المواجهة والمراجعة .

إن توظيف مفهومي المواجهة والمراجعة أحسبه قادرا على تفسير مراحل التطور التي عرفتها شعوب الجامعتين الإسلامية واللاتينية ، وقادرا بالتالي على تحديد قوانين القوة ، وخلفية التفاعل الذهني (كعلاقة) جدلية بين المواجهة والمراجعة ، ومن ثم كعلاقة جدلية ثانية بين المراجعة وعناصر القوة بمفهومها الواسع الشامل . إن تفسير هذه العلاقة يستطيع أن يحدد لنا قوانين تجربة هذا التطور الهائل الذي حدث عند الآخر واتساعه بشكل مدهش ، والأسباب التي أثرت فيه ، وبالمقابل يمكن أن يحدد لنا التفاعل المعكوس ، والمراجعة المقلوبة التي عرفتها غالبا شعوب الجامعة الإسلامية وأسباب تراجعها إلى الآن ، وبذلك يمكن أن نحدد العقلية التاريخية (التفاعل بالتاريخ) عند شعوب الجامعتين والأجهزة التي تحكمت فيها ، وتفاعل كل منهما مع معطيات المواجهة والطريقة التي تمت بها المراجعة عندهما .

المعاصرة مفهوم تحقيبي تميز عن غيره من الحقب بتطور مدهش في تقنيات المواجهة ، فتطور التقنيات (وتطور الأفكار التقنية معها) هو المفهوم الذي يحدد مراحل التحقيب .

كما أن الصراع بين الإسلام والكفر (بين الحق والباطل) هو الحقيقة الأبدية في المواجهة ، الحقيقة الأزلية التي لم تتغير ، ولا ، ولن تتغير إلى الأبد مهما تغيرت الشعارات والأقنعة ، هاته الحقيقة هي الإشكالية التي غلطت البعض وتغلط بها البعض ، مما جعلهم يتيهون في تحليلاتهم ، ويفصلون المراجعة عن المواجهة الأبدية ، وعن التطور وأسبابه ، وتولد عن هذه المغالطة مذاهب وأفكار زادت في تعتيم الحقيقة .

يظهر أن التحقيب الملائم لتاريخ نزول الإسلام (ومن ثم لتاريخ جذور المواجهة) حسب السياق القرآني الكريم هو التحقيب الثلاثي البارز : —

١ — حقبة الإسلام الفردي وتبتدئ بنزول آدم عليه السلام إلى الأرض ، وانتقال الرسالة منه إلى أبنائه وأحفاده من بعده .

٢ — حقبة الإسلام القومي ، وفيها بعث عدد من الرسل إلى أقوامهم ، فأرسل نوح إلى قومه ، وهود إلى قومه ، وشعيب إلى قومه ، وإبراهيم إلى قومه ، وموسى إلى قومه ... وهكذا .

٣ — حقبة الإسلام العالمي ، وهي التي أرسل فيها محمد عليه السلام إلى العالمين كافة ، فكان آخر الرسل وخاتم

النبيين .

١ ــ تميزت حقبة الإسلام الفردي بظهور العصيان والتمرد على أوامر الله عز وجل ، كما شخصها النقاش الذي دار بين ابني آدم عليه السلام (هابيل وقابيل) عندما خاطب المؤمن منهما أخاه العاصي بقوله ﴿ لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك ، إني أخاف الله رب العالمين ﴾ .

فالمؤمن منهما لم يكن ضعيفا ، وإنما كان خائفا من الله رب العالمين ، فالخوف هو الذي منعه من الظلم ومن عصيان ربه ، فاختار أن يموت قتيلا بدل أن يعصي الله ويعتدي على نفس بالقتل . هذا المشهد العجيب ، والمثل الرائع في الخشية من الله ، يحدد لنا أن المواجهة بدأت بالعصيان .

٢ ــ تميزت حقبة الإسلام القومي بالتطور التالي : ــ

ــ ظهور الكفر صراحة على شكل قوة مذهبية (إيديلوجية) منظمة (لها قيادة) ومواجهته للرسل والمؤمنين الأولين والإعلان عن عدائه الشديد لهم .

ــ تدخل الحق سبحانه مباشرة وبدون واسطة بشرية لتدمير وإبادة سلطة الكفر وقوته وتنظيمه (فمنهم من أباده بالطوفان ، ومنهم من أباده بريح صرصر ، ومنهم من أباده بالرجفة .. الخ) .

ــ ظهور بوادر قوة بشرية في شكل تنظيم إسلامي ومواجهتها للقوة الكافرة (التنظيم الكافر) لأول مرة في التاريخ ، وهي القوة أو التنظيم الذى قاده طالوت ضد تنظيم جالوت . ويشير هذا الحدث الأول للمواجهة بين التنظيمين ، أن التنظيم الإسلامى كان أتقن بناء وأحكم تنظيماً ، ويشير إلى عنصر القوة فى هذا البناء والتنظيم فى وقته وهى عناصر : العلم ، والقوة البدنية (المادية) ، والقوة المالية ، والتشبع بالإيمان ، ثم الطاعة ، ثم التوكل ، ثم الصبر[1] . هى العناصر السبعة التى كونت مركب القوة ، وأسقط القرآن ببراعة هائلة عنصر الكم العددى ، فلم يحسبه من عناصر القوة مطلقاً عندما أشار عز وجل بقوله ﴿ فشربوا منه إلا قليلا منهم ﴾ وقوله ﴿ كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ، والله مع الصابرين ﴾ . فتبين أن طالوت كان على رأس تنظيم قليل العدد ، وجالوت كان على رأس تنظيم (جيش) كثير العدد . هذا إلى جانب عنصر التخطيط في المعركة الذي هو طبعا من أهم عناصر القوة . وبذلك انتصر طالوت بقلته على جالوت بكثرته ، وكان الحاسم في هذا النصر هو التفوق بعناصر القوة الحقيقية ، وليس بالحكم العددي . لهذا نرى طالوت يجري آخر اختبار على تنظيمه ويقوم بمراجعته قبل الدخول في المعركة مع الخصم ،عندما اختبرهم بالنهر ومنعهم من الارتواء منه إلى حد الكفاية ﴿ إلا من

الغرف غرفة بيده ﴾ ، وكان هذا الاختبار بالنهر أمرا ربانيا ، ولذلك معناه الكبير في تنبيه القرآن لنا إلى معرفة عناصر القوة والعمل بها ، واختبار هذه القوة .

كانت هذه مرحلة تمهيدية لظهور العالمية الإسلامية ، التي تغير معها قانون المواجهة بين الإسلام والكفر ، حيث لم يعد يستند على تدخل القوة الربانية غير البشرية ، بل أصبح يستند على القوة البشرية المؤمنة المنظمة ، ولعل ذلك يرتبط بقانون العالمية الإسلامية نفسها (وبقانون التطور في نفس الوقت) وفي إطار هذا المتغير الجديد الذي أصبحت فيه مسؤولية إخضاع الكفر على كاهل المسلمين : تحدد قانون العمل بمبدأ إنشاء الأمة التنظيم عند مجيء العالمية الإسلامية ، لأنه من غير المعقول أن تكون أمة رسالية ، وتكون أمة قائمة على مبدأ التشتيت الفردية ، فالإسلام نظام التنظيم ، و من عرفه غير ذلك فقد جهله .

٣ – تميزت الحقبة الثالثة من تاريخ نزول الإسلام بمجيء العالمية الإسلامية واختار الله عز وجل لهذه العالمية :

أ ــ الإسلام دينا ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ، وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ [آل عمران : ٨٥ ،] ﴿ فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق ﴾ [البقرة : ١٣٧] . والآيات كثيرة .

ب ــ ومحمداً نبيا ورسولا ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ﴾ [سبأ : ٢٨] ، ﴿ وأرسلناك للناس رسولا ﴾ [النساء : ٧٩] . والآيات كثيرة .

ج ــ والقرآن كتابا ﴿ الم ، ذلك الكتـــاب لا ريب فيـــــه ﴾ [البقرة : ١] ، ﴿ فلا تك في مرية منه إنه الحق من ربك ﴾ [هود : ١٧] ، ﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا ﴾ [الفرقان : ١] ، والآيات كثيرة .

د ــ كما تميزت الحقبة العالمية هذه بإعلان القرآن الكريم عن تنظيم بشري إسلامي لأول مرة في التاريخ يتحمل مسؤولية نقل رسالة الإسلام إلى الناس كافة في جميع أنحاء المعمـور ﴿ هـو اجتباكم ... هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس ﴾ [الحج : ٧٨] ، ﴿ لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيـدا ﴾ [البقرة : ١٤٣] ، ﴿ كنتم خير أمة أخـــرجت للنـــاس ﴾ [آل عمران : ١٢٠] . ويحدد القرآن الكريم الصفة التنظيمية الحركية صراحة في المرحلة التي كان يتأسس فيها هذا التنظيم فيقول عز وجل : ﴿ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله

والذين آووا ونصروا : أولئك بعضهم أولياء بعض . والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ﴾ [الأنفال : ٧٢] . ويحدد بعد ذلك مباشرة أن الإيمان الحق هو الذي يتجلى في الصورة التنظيمية الحركية النضالية فيقول ﴿ والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله ، والذين آووا ونصروا : أولئك هم المؤمنون حقا ، لهم مغفرة ورزق كريم ﴾ [الأنفال٧٥] .هكذا تحدد هذه الآيات الكريمة بوضوح كامل العناصر التي يقوم عليها هذا التنظيم الإسلامي الجديد ، إنها : الإيمان – الهجرة – الإيواء – النصرة – الجهاد بالمال – الجهاد بالنفس . ويشير قوله تعالى ﴿ هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين ﴾ إلى مضمون التنظيم وعلاقته كسنة ربانية بالنصر ، باعتباره شرطا أساسيا في تحقيق النصر ، وبالتالي يقدم لنا القرآن الكريم التنظيم كشرط قانوني في النصر وينبهنا بالنتيجة إلى ضرورة العلم بذلك . كما ينبهنا أحيانا إلى أن المسلمين لا يجب عليهم أن يدخلوا في المواجهة مع الكفر حتى يصبح عددهم عُشر (١ / ١٠) التنظيم الكافر على الأقل ﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ﴾ [الأنفال : ٦٦] . أما إذا أصبحوا يكونون نسبة النصف فتلك نسبة مريحة تفرض عليهم التصرف وفق هذه النسبة .

وينبه القرآن الكريم كذلك إلى أن البذل (الجهاد بالمال) في المرحلة التأسيسية للتنظيم والتي هي أصعب مرحلة في المواجهة أي في المرحلة ماقبل النصر (الفتح) ، ماقبل الاستخلاف : هو البذل الحقيقي المطلوب لذلك استحق صاحبه أعظم درجة ﴿ لايستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ﴾ [الحديد : ١٠] .

كل هذا وغيره يؤكد أن العالمية الإسلامية تأسست على قانون جديد هو قانون الأمة التنظيم ، باعتبارها تأسست منذ البداية أمة رسالية ، مسؤولة عن نقل الإسلام إلى شعوب العالم (كما أنها مسؤولة عن حماية هذا الإسلام) وأن قانون التنظيم الذي نشأت عليه هو قانون أبدي ما دام على الكرة الأرضية كافر واحد . ومادام يحدث في المجتمع الإسلامي غفلة تسيطر فيها الشهوات والغرائز على المبادىء وتصيب الإسلام بالتدمير .

هـ – تميزت هذه الحقبة كذلك بتأسيس العالمية الإسلامية على مبدأ « القوة » ، « والتطور بالقوة » ، فالقوة مبدأ ، وتطويرها مبدأ ، يقول عز وجل ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ فالإعداد والاستطاعة يتطوران ، فالتطور بالقوة مبدأ ، وهو يحمل مضمونا بأن تنظيم الكفر سيتطور في القوة وبالقوة ، فجاء مبدأ التطور بالقوة في صيغة الأمر ، ليكون

التطور بالقوة واجبا ، حتى لا يحدث خلل في التوازن ، وينعكس ذلك على وضعية الإسلام ، وعلى نقله إلى العالم . فمبدأ القوة ، ومبدأ تطور القوة ركن من الأركان التي تأسست عليها العالمية الإسلامية .

انطلاقاً من هذه المبادئ الخمسة التي تأسست عليها العالمية الإسلامية وقعت المواجهة بين الجامعتين الإسلامية واللاتينية الأوربية واستمرت إلى الآن وستستمر مصداقا لقوله عز وجل ﴿ ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ﴾ [البقرة : ١٢٠] .

يمكن تحقيب هذه المواجهة بين الجامعتين : الإسلامية والنصرانية منذ ظهور العالمية الإسلامية حتى الآن إلى أربع حقب أساسية هي : ـــ

١ ـــ المواجهة خلال حقبة الفتوحات الإسلامية الأولى : ١ ـــ ١١٤ هـ[٢] .

٢ ـــ المواجهة خلال حقبة الحروب الصليبية (١٠٩٦ ـــ ١٢٩١ م) .

٣ ـــ المواجهة خلال حقبة الاستعمار اللاتينـــي الغـــربي الحديث (ق ١٦ ـــ ١٩٤٥ م) .

٤ ـــ المواجهة خلال حقبة محاولة الإدماج المعاصرة (١٩٤٥ ـــ ؟) .

١ ـــ مواجهـة عصر الفتوحـات (١ ـــ ١١٤) :

تعتبر مواجهة عصر الفتوحات المرحلة الوحيدة التي حققت فيها العالمية الإسلامية جزءًا هاما من رسالتها ، عندما تمكنت من نقل الإسلام إلى المحيط الأطلسي غربا ، وإلى الهند وغرب الصين شرقا ، وإلى حدود سيبيريا شمالا ، وبذلك اصطدمت القوة الإسلامية بثلاث مجموعات كبرى هي :

ـــ المجموعة الوثنية بأنواعها في الهند .

ـــ المجموعة البوذية ـــ الوثنية في الصين .

ـــ المجموعة النصرانية (الجرمانية اللاتينية) في أوربا .

وكان من الممكن أن تحقق العالمية الإسلامية محيطا إسلاميا في القارة الأفريقية ، وهي إمكانية في غاية الأهمية استراتيجيا ومنهجيا ، وممكنة جدا برا وبحرا ، غير أن الفتح صار في اتجاه المجموعات المنظمة القوية . فهل يرجع ذلك إلى العلاقة الجدلية التي دخل فيها المسلمون مع النصرانية ، والموقف الذي ظهرت به هذه الأخيرة كقوة منظمة تهدد الإسلام واعتبارهم فتح تلك الجبهة يحقق تلقائيا فتحا للمواجهة الأفريقية ؟

قد يكون ذلك ، إلا أن إقامة ظهير أفريقي قوي ، كان من الممكن أن يلعب دور العمق الاستراتيجي للفـاتحين

المسلمين ، بما في ذلك جعله مصدرا للتموين بالرجال . إن تجنب الاهتمام بالقارة الإفريقية رسميا منذ البداية – ولو أن الظروف الطبيعية الوعرة ساعدت عليه – ربما كان خطأ استراتيجيا في سياسة الفتح .

توقف مشروع نقل الإسلام إلى العالم الجرماني (اللاتيني) عندما فشل عبد الرحمن الغافقى وقتل فى معركة بلاط الشهداء قرب بوردو جنوب غرب فرنسا سنة ١١٤ هـ / ٧٣٢ م . ولنفس الأسباب التي توقف فيها تجاه الغرب اللاتيني توقف فيها كذلك تجاه الشرق الوثني .

– كانت رسالة الفتح قد أصبحت تواجه بالإهمال أمام مبدأ المحافظة على السلطة ومنصب « الملك » الذي أصبح الاهتمام الأول للقيادة السياسة في الجامعة الإسلامية ، بمعنى وقع هبوط فى المبادىء الرسالية عند القيادة بالخصوص التي أصبحت توجه دورها نحو تدعيم سلطتها والتأثير على الرأى العام والعمل على تقسيمه ما أمكن ، وشغله بالفتن بعضه ضد بعض وبذلك أصيبت رسالة الفتح بنكبة في العمق .

– ولكن إلى جانب ذلك فإن الامتداد الجغرافي للجامعة الإسلامية من حدود الصين وسيبريا والهند شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا : خلق مشكلة القدرة على مراقبة شعوب الجامعة وضبطها في إطار وحدة جيو – سياسية طبقا للمبدأ الإسلامي ، وأصبحت الحاجة واضحة وملحة لشروط سريعة قادرة على تحقيق الاتصال والمراقبة ، وهي الحاجة التي ظلت بدون كفاية حقيقية متطورة ، بحيث لم يظهر تطور تقني يمكنه أن يسد عجز هذه الحاجة وبالتالي فإن رسالة الفتح لم يسايرها تطور التقنيات العلمية ، ولو ظهر هذا التطور لدعم سياسة الفتح ، ولساهم في تطور تقنيات موازية أخرى ، ولظهرت عناصر قوة ثورية (انقلابية) جديدة وغيرت حركة التاريخ .

– واكبت هذه المرحلة كذلك اشتغال الأمة بتركيز الإسلام في الشعوب المفتوحة من جهة ، وتحقيق نقلة علمية وفكرية عن طريق مؤسسات علمية جديدة ظهرت لسد ضرورة إقامة الأركان الفكرية والعلمية والحضارية التي أرست دعائم الشخصية الإسلامية في شعوب الجامعة . بمعنى تحول الاهتمام – مع تحول اهتمام القيادة – إلى الاشتغال بالعلم والفكر بدل الاشتغال بنقل الرسالة الإسلامية رسميا إلى العالم ، وبقي فقط نقلها بالطرق غير الرسمية ، وهى التى ستحقق مكاسب هامة لصالح هذه الرسالة عالميا .

– ينبغي أن نتصور كيف أصبح الجسم الداخلي للأمة الإسلامية في تفاعل شديد : فمن انتقال السلطة من أسرة إلى أخرى إلى

تجدد المطالبة بحقوق السلطة عند بعض المذاهب السياسية التي ظهرت في هذه المرحلة إلى حدوث انفصالات جيو - سياسية ، وظهور مذاهب فقهية ، وفكرية وسياسية ، ... إلى جانب توالد الفكر الصوفي ، والفلسفي ... كل هذا أفرز نظاما جديدا للمحافظة على الذاتية للجامعة تجلى بالخصوص في نظام « الربط » الذي يعد إفرازا حقيقيا للأوضاع الداخلية من جهة ، ومؤشرا واضحا على توقف نقل الرسالة الإسلامية رسميا .

٢ ــ مواجهة عصر الحروب الصليبية (١٠٩٦ ــ ١٢٩١ م) :

تعتبر مواجهة عصر الحروب الصليبية مرحلة انتصار المسلمين في الدفاع عن الإسلام ، فهو انتصار في الدفاع لا غير ، ولكنه انتصار استراتيجي في غاية الأهمية ؛ لأن الصليبية اختارت قلب الجامعة الإسلامية ، فلو انتصرت في هذه الجبهة وتمكنت من خرق قلب العالم الإسلامي لغيرت التاريخ تغييرا جذريا .

تعتبر الانتصار الذي حققه صلاح الدين الأيوبي (٥٣٢ - ٥٨٩ هـ) انتصارا مصيريا فعلا ، ولو أنه انتصار بصعوبة ، لكن نعده انتصارا ظرفيا وليس انتصاراً نهائيا حاسما ، لأن المعركة لم تتوقف إلى الأبد ، ولأن الخصم جدد تقنياته واستعد للمعركة بأسلوب جديد ، وهو يعمل منذ مطلع القرن العشرين على فتح عمق استراتيجي في ذلك القلب الذي دارت من أجله الحروب الصليبية أكثر من مائتي سنة (١٠٩٦ ــ ١٢٩١ م) ، في حين نجد القوة الإسلامية إلى اليوم تقوم بدفاع ضعيف إلى درجة أن الخصم استطاع اليوم أن يكون دولة ذات قوة عسكرية وظهير لاتيني قوي يحميها بكل الوسائل ، وعليه فإن معارك الحروب الصليبية ماتزال مستمرة وبعنف شديد ، فهل يعرف ذلك زعماء شعوب الجامعة الإسلامية ؟ !

شارك في الحروب الصليبية عدة ملوك نصارى قادوا حملات عسكرية بأنفسهم انطلاقا من أوربا الغربية إلى فلسطين عبر آلاف الكيلومترات ، رغم وعورة الطريق وصعوبة الظروف المناخية ، وعتاقة المواصلات ، مما يؤكد أهمية الهدف عندهم في تلك الحروب .

كما ساهم فيها الإنسان اللاتيني الصليبي من جميع المستويات الاجتماعية والنقط الجغرافية .

لقد تعرف الإنسان اللاتيني القائد والشعبي ، والعالم والأمي ، في هذه المواجهة المتعلقة بالحروب الصليبية على ظروف وأوضاع العالم الإسلامي ، وأخذ يتساءل عن طبيعة القوة التي دعمت الدفاع الإسلامي ، ويحاول فهم هذه القوة ، وكيف يجب السيطرة عليها . فهم طبيعة هذه القوة وحدودها والسيطرة عليها هو ما ميز الحقبة الثالثة في المواجهة بين الجامعتين الإسلامية والنصرانية (اللاتينية)

٣ ـ مواجهة عصر الاستعمار اللاتيني الغربي الحديث (١٤١٥ - ١٩١٩ م) .

الحداثة والحديث ضد العتاقة والعتيق ، فالحديث ضد القديم ، والعصر الحديث ليس معناه الزمن القريب منا بالنسبة للزمن البعيد عنا فقط ، ولكن العصر الحديث معناه العصر الذي تجددت فيه معطيات الحياة وتقنياتها ، هو تطور تجددي في التقنيات ، هو حدوث انقلاب في هذه التقنيات ، واستمرارها في التجدد والتطور والانقلاب بدون توقف نتيجة اكتشاف قوانين سرية ربانية في العلوم المادية ، وتطور مدهش فى التقنية ، وأثرا بدورهما فى تطور العلوم النظرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية ، وعلى إدراك جديد للكون والحياة والإنسان .

هذه الثورة التي حققت هذا الانقلاب في تقنيات الحياة هي نتيجة لما نسميه « بالمراجعة » ، لقد تعممت هذه المراجعة بالتدريج حتى شملت جميع أطراف الحياة الإنسانية ، فالمراجعة أساس هذه الحداثة ، أساس هذا الانقلاب ، والمراجعة انطلقت من تساؤل أساسي عن القوة ، عن طبيعتها ، وحدودها ، وكيف يتم الوصول إليها والسيطرة عليها . لقد كانت المراجعة إذن نتيجة تأمل علمي موضوعي ، فأعطت الحداثة التي هي بالمفهوم العلمي تجدد في التقنيات وبالتالي نمو في القوة .

اعتمدت« تقنيات » المواجهة عند شعوب الجامعة النصرانية اللاتينية خلال عصر الاستعمار الحديث هذا على قانون المراجعة (قانون تجدد ونمو تقنيات القوة) قانون الإعداد ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ فقانون المراجعة (الإعداد) يقوم على البحث في التطور والتجدد والنمو باستمرار ، مما جعل تقنيات المواجهة الثالثة هذه خلال عصر الاستعمار الحديث تعرف مراجعات متعددة ، أي تعرف تطورا في مفهوم القوة وبالتالي تعرف تطورا في نظام المواجهة للعالم الإسلامي .

أ - نظام المراجعة (اللاتيني) فى المواجهة الحديثة :

نجد مفهوم القوة في القرآن الكريم مفصولا عن مظهر عتيق وجامد لعنصر من عناصر القوة في العصور البسيطة الأولى (عصر السيف) ، حيث يقول عز وجل : ﴿ وأعدو لهم ماستطعتم من قوة ﴾ [الأنفال : ٦٠] . ثم يضيف إثرها ﴿ ومن رباط الخيل ﴾ . إذن القوة شيء ورباط الخيل شيء آخر ، فالقوة منفصلة عن رباط الخيل (رغم أن الخيل عنصر فيها آنذاك) وهذا الانفصال بين القوة والخيل يؤكد أن القوة مفهوم متغير ومتطور ومتجدد ، كما أنه لم يكن في الماضي ، ولايعني اليوم بتاتا قوة السلاح وحدها ، والقوة العسكرية والأجهزة الحربية العسكرية وحدها . فالقوة في

القرآن الكريم مفهوم غير رباط الخيل ، لذلك أضاف رباط الخيل إلى القوة ، ولم يجعل رباط الخيل هو القوة ، وإنما أضافه كعنصر دعم للقوة التي يجب أن تتجدد باستمرار ، لأن التجدد قانون كوني .

وإذا كانت القوة ضد الضعف ، فإن ما يحقق القوة كثير وليس شيئا واحدا ، وما يحقق الضعف كثير وليس شيئا واحدا ، ولكن هناك مفتاح لكل عناصر القوة ، ومفتاح لكل عناصر الضعف ، بحيث إذا تحدد ذلك المفتاح ، تحدد أصل القوة وأصل الضعف ، وبالتالي تحدد أصل المقتل ، وإذا تحدد أصل المقتل يمكن تحديد تقنيات القتل (قتل الضعف أو قتل القوة) . إن الأساس في هذا التحديد هو : « العلم » بمفهومه الواسع ، ومن العلم رفض ماليس بعلم ، (رفض الجهل) .

هل اجتمع المسلمون يوما ما حول دراسة مفهوم القوة : طبيعتها ، حدودها ، عناصرها كما اجتمع اللاتينيون ودرسوا هذا المفهوم واشتغلوا به إلى اليوم ، وحددوه ، وخرجوا منه بتصور جديد ، متقدم ومفيد ؟ ؟ هل حاول المسلمون تشخيص هذا التصور للقوة علميا في تاريخهم كما حاول أندادهم في الجامعة اللاتينية ؟

لقد حدد المفسرون منذ البداية إلى اليوم القوة في الآية الكريمة ﴿ وأعدوا لهم ... ﴾ ووقفوا عندها وقوفا جامدا ، وقالوا بأن القوة هي : « الرمي » بناء على الحديث الشريف الذي شرح القوة في الآية الكريمة بقوله : « ألا وإن القوة : الرمي » ، فوقفوا عند تفسير القوة بالرمي ، وتوسعوا في القرن الماضي ففسروا الرمي بالمدافع ، ويمكن تفسير الرمي اليوم بالمدافع والصواريخ ، ولكن مهما تطور الرمي فليس سوى عنصر من عناصر القوة ، وبقيت العناصر الأخرى للقوة مهملة بحيث لم يقع الاهتمام الكامل بها – كما عند الأنداد – إلا من طرف بعض العلماء في القرن الماضي الذين كانت لهم محاولات جديرة بالاعتبار[٣] . غير أنها لم تجد العقلية المتفهمة لذلك والمقدرة له ، والقادرة على تطبيقه .

وعموما فإن العلاقة بين مفهوم القوة وأصول النمو والتقدم علاقة تلازمية ، وبما أن المفهوم المتطور للقوة مفهوم حديث ، والتقدم مفهوم حديث بدوره ، والحداثة خلاصة للمراجعة ، وبما أن المراجعة لم تتحقق بصفة علمية وشاملة في تاريخ العالم الإسلامي ، فقد ظل مفهوم القوة جامدا عندنا ، وبقي بالنتيجة مفهوم التقدم مجهولا تماما ، وبالتالي فإن علاقة التلازم بين القوة والتقدم كان يستحيل اكتشافها مع هذه الأوضاع والمعطيات الذهنية المحصورة في التقليد والجمود .

– القوة هي الثروة :

دشن اللاتينيون حقبة التاريخ الحديث عندما كونوا مجلسا علميا تحت رئاسة الملك البرتغالي هنري الملاح (١٣٩٤ –

١٤٦٠ م)[٤] لدارسة الوضعية الجغرافية للعالم وتوظيفها (نتائج الاكتشافات) في غزو العالم الإسلامي وحصاره حصارا بحريا ، بحيث تبين من الدراسة التي قام بها هذا المجلس أن سبب قوة وصمود العالم الإسلامي في المواجهة مع اللاتينيين هو سيطرته على التجارة بين الشرق والغرب ، ومن ثم سيطرته على ثروة العالم . وتبين كذلك أن العالم الإسلامي يفتقر لقوة بحرية حقيقية ومنظمة ، لذلك وظفت نقطة الضعف هذه في الخطة التي وضعت لحصاره .وتبين كذلك أن الأرض كروية – حسب المعلومات التي استقاها اللاتينيون من العرب – ، ومن ثم يمكن تحويل الطرق التجارية عن المنطقة العربية لتصبح تحت الهيمنة اللاتينية ، والقيام بحصار بحري خانق للبلدان الإسلامية العربية ، وتنظيم هجوم عليها من جهات مختلفة بعدما تكون قد أصيبت بالوهن الاقتصادي الناتج عن منع دخول مصادر الثروة إليها .

فعلا وقع اتفاق (تورطوزلاس) سنة ١٤٧٣ بين إسبانيا والبرتغال حول تنظيم الهجوم بينهما على العالم الإسلامي ، فتقرر أن يتجه البرتغال نحو الجنوب عبر ساحل إفريقيا الغربية إلى جنوب شبه الجزيرة العربية مع إغلاق مدخل البحر الأحمر ومدخل الخليج العربي من الجنوب ، ونجحت البرتغال فعلا في الحصار الجنوبي والشرقي للعالم الإسلامي بعد انتصارها في معارك بحرية عنيفة . كما تقرر أن يتجه الأسبان عبر البحر الأبيض المتوسط نحو المشرق انطلاقا من إقامة محطات عسكرية على طول موانئ المغرب العربي ، وهو ماحدث فعلا إلى أن اصطدموا بالقوة البحرية التركية التي كان من قدر الله أن ظهرت في نفس الظروف ، وانهزموا أمام عروج وخير الدين في جزيرة جربة شرق تونس سنة ١٥١٠ م ، وأخذوا يتراجعون نحو الغرب منذ ذلك التاريخ . ورغم أنهم صمدوا في وهران طويلا ، لكنهم فشلوا أخيرا في تحقيق خطة المشروع ، إلا أنهم ما يزالون إلى اليوم في سبتة ومليلية ، مما يؤكد أن مبدأ المشروع ما يزال قائما رغم تغير المعطيات الاستراتيجية والعسكرية .

إن الأساس الذي قام عليه مشروع التطويق (الجيو – تجاري) للعالم الإسلامي ، والحصار الاقتصادي ضده هو : بروز فكر مذهبي (إيديلوجي) مادي جديد أعطى مفهوما جديدا للقوة ، فحدد القوة في الثروة ، وحدد الثروة في المعدن النفيس (الذهب والفضة) وافترض أن كمية هذا المعدن محدودة في العالم ، وكلما تمت السيطرة على جزء منه تم احتكار جزء من القوة على حساب الجهة التي تفقده (فتفقد بذلك القوة) ،

فكانت بذلك نظرية (القوة : الثروة) هذه حافزا للتوسع الاستعماري في العالم ، انطلاقاً من أن ذلك سيفقد العالم الإسلامي مصدر القوة الحقيقي الذي يدعمه على الصمود ، حتى إذا ضعف في النهاية وانهار سقط بسهولة وتمت السيطرة عليه . هذا التفسير الجديد لنظرية (القوة الثروة) تبناه في هذه الظروف المذهب التجاري (المركنتيلي) الذي أسسه مونكريتيان : ١٥٧٦ ــ ١٦٢١ م) عندما نشر كتابه (الاقتصاد السياسي) سنة ١٦١٥ م ، وطغى هذا المذهب في أوربا طيلة قرن ونصف فكرا وعملا ، بحيث تأسست الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية الحديثة على مبادئه .

إن الخطة التي اعتمدها المسلمون في المرحلة الأولى للفتح والتي تقوم على مواجهة القوات المنظمة القوية أولا ، عكسها اللاتينيون ، وخصوصا فرنسا وبريطانيا ، بعدما كادت تسقط فيها إسبانيا والبرتغال في البداية عندما حاولتا الاهتمام بالجبهة الإسلامية قبل غيرها (باعتبارها الجبهة المقصودة والمنظمة) ، إلا أن المجموعة (الإنغلو - فرنسية) تنبهت لهذا الخطأ منذ البداية ، وحولت اهتمامها نحو الجهات الضعيفة غير المنظمة واحتكار القوة والثروة منها ، إلى جانب تأسيس محيط هام للمبادلات وعمق استراتيجي (ثقافي وديني وسياسي وبشري :امبراطوري) تتزود منه في أية مواجهة (كظهير للحماية من أي فشل) .

خلال منتصف القرن ١٨ ، ومع ظهور المذهب الطبيعي تطور مفهوم الثروة(مع استقرار دائم في مفهوم القوة : الثروة) ، فأصبح أوسع مما كان عليه ، فلم تعد الثروة هي المعدن النفيس فقط ، بل أصبحت أيضا هي : الإنتاج الجديد ، وأصبح من الضروري التأكيد على الزيادة في الإنتاج .

ومع ظهور المذهب الكلاسيكي في نهاية القرن ١٨ ، تطور مفهوم الثروة مرة أخرى مع مجيء الثورة الصناعية ، فأصبحت الثروة هي القدرة على التحويل ونمو العمل وأصبحت قاعدة القدرة على التحويل ونمو العمل تقوم على معادلة قوة (العلم والتكنولوجية) . وهكذا تبين أن حقيقة القوة : الثروة ، لم تتغير ، غير أن مفهوم الثروة تطور واتسع من الثروة : المعدن النفيس ، إلى الثروة : الإنتاج الطبيعي ، إلى الثروة : القدرة على التحويل وتنمية العمل .

ومع تطور مفهوم القوة تطور مفهوم العلم ، فلم يعد هو التحصيل ، بل أصبح (مع مونتيسكيو :(١٦٨٩ —

١٧٥٥ م) هو : « اكتشاف الجديد » .

وتطور مفهوم القوة ليشمل الإنسان وحريته ، وكرامته في ظل الظروف السياسية التي يعيش فيها ، فأصبح من القوة : القضاء على الاستبداد وتحطيم هياكله ، وظهرت مع ذلك فكرة (عالمية الحضارة اللاتينية) كما عبر عنها (مارسيي دو لارفيير ١٧٢٠ — ١٧٩٣ م) في كتابه : « النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية L,ordre naturel et essentiel des societes politiqes و(ديو دي نيمور ١٧٣٩ — ١٨١٧ م) في كتابه :

« الفيزيوقراطية أو الدستور الأساسي لأنفع الحكومات للجنس البشري »(*) (Là physioèràtiè ou là constitution èssètièllè du gouvèsmènnènt Lè plus àuàntagèns àusè gènsè hymàiy)

— تقنيات المواجهة في المراجعة الأولى :

تشخصت تقنيات المواجهة خلال هذه المرحلة في إنشاء أجهزة تقنية جديدة للسيطرة والغزو على رأسها : الشركات التجارية الاستعمارية الكبرى مثل شركة الهند البريطانية مثلا التي احتكرت تجارة الشرق الأقصى ، وخربت بالعنف المؤسسات السياسية للدولة المغولية الإسلامية بالهند ، وأقامت نظاما هندوسيا لم يكن له وجود ، لتنافس وتنهي به نظام الدولة الإسلامية هناك .

كما أسست نظام الحمايات الفردية (القنصلية) ونظام الأمراء الإقطاعيين لتعزيز عملائها وخدامها وتكوين قاعدة بشرية تستند عليها في الغزو والاستغلال ، وحاربت المؤسسات الاقتصادية والقضائية والعلمية الإسلامية وخربت معظمها .

ونفس الشيء قامت به الشركة الإفريقية وشركة البحر المتوسط الفرنسية في البلدان الإسلامية الإفريقية .. وعموما فإن تقنيات المواجهة اعتمدت في هذه الظروف على نظام الشركات وأدوارها ، ونظام سياسة الاحتماء ، إلى جانب نظام القروض والإصلاحات العسكرية والمدنية ، إلى جانب دور الأسطول العسكري البحري الذي كان يدعم مفعول التقنيات المذكورة ويحميه .

— ويدخل في نظام المواجهة لهذه الفترة : تحطيم القوة البحرية الإسلامية(٦) (التركية) في معارك (ليبانتو) سنة ١٥٧١ وما بعدها ، (وهي القوة البحرية الإسلامية الوحيدة) ، من أجل تجريد العالم الإسلامي من أية قوة بحرية منافسة مهما كان ضعفها .

— ويدخل في نظام المواجهة لهذه المرحلة : منع العالم الإسلامي من الاستقرار الداخلي عن طريق التدخل غير المباشر ، مثل : تدخل إسبانيا لجانب الأمويين : هشام وسلامة ضد أخيهما اليزيد الذي كان يعلن عن عدائه الشديد للنصرانية واليهودية[٧] .

ودعم الروس للنصارى البلقانيين ضد الأتراك ، ودعم فرنسا وبريطانيا لفارس ضد الأتراك ، ومد الوهابيين بالأسلحة ، وتشجيع محمد علي على الاستقلال بمصر...

نظام المواجهة الثانية (١٧٨٩ — ١٩٤٣ م) :

تميز نظام المراجعة الثانية هذه بالنجاح الباهر الذي حققته الثورة التكنلوجية التي جعلت من أوربا قوة مدهشة ، وحققت لها السيطرة العالمية ، وتشخصت هذه الثورة التكنلوجية في الأجهزة الصناعية البخارية أولا ثم الحرارية ، وفي المواصلات البحرية ثم البرية ثم الجوية . إلى جانب المواصلات السلكية واللاسلكية بحيث أصبح الرجل اللاتيني وخلال قرن فقط يصل إلى أعمق نقطة في البحر وأبعد نقطة في البر ويطير في السماء ، ويوجه أسلحته من هذه الجهات الثلاث ، فحقق بذلك فعلا قوة مدهشة . (وأدهش من ذلك هو أنه تمكن بهذه القوة من غزو نفسية الإنسان المتخلف الذي أصبح حائرا لايدري ماذا يفعل أمام هذه القوة التي تطوقه من السماء والبر والبحر) .

وقد ولدت هذه الثورة التكنولوجية فى الإنسان الأوربي مفعولا قويا في إيمانه بعالمية الحضارة اللاتينية ، فحاول أن يجد صيغة للوحدة اللاتينية خلال القرن ١٩ غير أن مفعول القومية كان أقوى من مفعول اللاتانة ، أي مفعول الوحدات الصغرى كان أقوى من مفعول الوحدة الكبرى ومرحلة أساسية قبلها لذلك فشل في الوحدة اللاتينية ونجحت الوحدات القومية التي عززتها الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية ... وتحرير المناطق البلقانية من النفوذ الإسلامي ... وتعزيز النزعة العلمية والتطور بالعلم ، وتعزيز فكرة الحرية والديموقراطية وتحويل الأنظمة والسلطة من مؤسسة سياسية (سلطوية) مخدومة إلى مؤسسة سلطوية خادمة للأمة ، وتحت سيطرة القانون وسيطرة الجمهور ، فانتقلت السلطة من الحق الفردي إلى الحق الشعبي ، وتحولت من سلطة مقدسة مخدومة إلى سلطة منتخبة خادمة . (إلى جانب تفاعل المذهب الليبرالي والشيوعي) واستخلاص قوانين جديدة من تفاعلهما لتوظيف مايصلح منها في دعم الذات ، وتوظيف ما لا يصلح منها في الغزو . ومن أمثلة هذا الفاعل نشوء مبادىء قومية تأسست على فكرة البقاء للأقوى والأصلح التي تولدت مع النظرية الدروينية ، ومبدأ

إبادة الضعيف بالنتيجة (حسب تعبير فيشر)[8] ، وهي مبادىء عززت الحركة الاستعمارية وجددتها وعززت بالنتيجة مشروع ضرورة إبادة الإسلام ، وهو المشروع الذي تجلى بوضوح في المؤتمر السري الذي عقده الخبراء اللاتينيون مابين (١٩٠٥ ــ ١٩٠٧ م)[9] كما سنرى .

غير أن تفاعل هذه المبادىء انعكست عواقبه على العلاقات بين شعوب الجامعة اللاتينية نفسها ، مما جعلها تلجأ إلى تحكيم القوة فيما بينها مرتين : الأولى ما بين (١٩١٤ ــ ١٩١٩ م) وهي المعروفة بالحرب العالمية الأولى . والثانية مابين (١٩٣٩ ــ ١٩٤٥ م) وهي المعروفة بالحرب العالمية الثانية . ويعتبر التسابق حول اكتساب أكبر محيط جغرافي وبشري (جيو ــ بشري) (ليحقق للقومية أكبر مصدر اقتصادي وأكبر سوق) من جهة ، والتسابق حول تلتين العالم (مع رغبة توسع لساني / لغوي) من جهة ثانية ، والهيمنة على أكبر النقط الاستراتيجية وأهمها وأنفعها في العالم من جهة ثالثة هي خلاصة أسباب مغامرة الحربين ، وهي أسباب يلخصها : (النزاع حول قيادة العالم) .

نتج عن الحربين مراجعة لنظام العلاقات بين الدول اللاتينية التى شخصته منظمة (عصبة الأمم) بعد الحرب العالمية الأولى ، ولما فشلت في صيانة الذاتية اللاتينية من الانتحار مرة بأخرى ، تطورت بعد الحرب العالمية الثانية إلى منظمة الأمم (الأمم المتحدة) التي قامت على فكرة سحق الضعيف طبقاً لمبدأ (البقاء للأصلح) ، الذى شخصه إقامة نظام القطبية الازدواجي : الشرق والغرب باعتباره النظام الأصلح في وقته لقيادة (الأمم المتحدة) وإدارة شعوبها .

ــ تقنيات المواجهة في نظام المراجعة الثانية :

نظرا للتطور المدهش الذي حققته المراجعة اللاتينية (النصرانية) فقد طورت تقنياتها في غزو العالم الإسلامي : فإلى جانب نظام الشركات في الغزو انضاف إلى ذلك نظام الأبناك ، أصبح الغزو الاقتصادى أهم التقنيات في التغلغل داخل جسم العالم الإسلامى قبل الاحتلال العسكرى ، وتتلخص تقنيات الغزو الاقتصادي هذا في:

أ ــ تقنيات التغلغل التجاري التي تشخصها الاتفاقيات التجارية (التي فرضت بالقوة) بكل صفاتها الامتيازية الغربية . ومع الأرباح الخيالية التي كانت تحققها ، فقد ساهمت بشكل خطير جدا في تحقيق النتائج التالية :

١ ــ تحطيم الاقتصاد الداخلي للأمة الإسلامية ، حيث أغلقت المصانع المحلية أبوابها بعد عجزها عن منافسة البضائع الأوربية ذوقا وفنا ودقة وثمنا ...[10] .

٢ ــ ساهم هذا التحطيم في الاعتماد على أوربا في الاستهلاك بشكل كامل أحيانا ، وبالتالي ساهم في الارتباط بأوربا اقتصاديا

أي حقق نظام التبعية وبالتالي حقق لأوروبا سلطة اقتصادية هائلة أصبحت تفرضها على العالم الإسلامي ...

٣ – الاعتماد في الاستهلاك على أوروبا جعل الذوق الأوربي يسيطر على الإنسان في العالم الإسلامي شكلا ومفهوما ، فتحقق بذلك تغير ثقافي وذهني خطير دخل من باب الاقتصاد ، الشيء الذي جعل عددا من المنظرين الأوربيين يصرحون بأن ما تحققه باخرة تجارة من غزو ثقافي (وحضاري) أحسن مما تحققه عشرات الفيالق العسكرية .

ب ــ تقنيات النظام المالي الذي يتلخص في :

١ ــ وظيفة الامتصاص المالي من جسم الأمة الإسلامية عن طريق نظام الذعيرات الحربية ، حيث كانت تشن حروبا على جهات إسلامية وعندما تهزمها تفرض عليها ذعيرات مالية ثقيلة لتعجيزها اقتصاديا وتفكيكها سياسيا مثلما وقع لتركيا عندما انهزمت أمام روسيا خلال حرب البلقان في العقد الثالث من القرن ١٩ . ومثلما وقع للمغرب عندما انهزم أمام إسبانيا في حرب تطوان سنة ١٨٥٩ . أو للروس مع فارس أو لأفغانستان مع بريطانيا أو روسيا وهكذا .

٢ ــ الامتصاص المالي عن طريق خطة الإصلاح ، حيث كانت تزعم أنها تريد أن تجهز البلاد بالطرق والقناطر ، والقطارت ، والتلغراف وتدريب الجيش ... وتمتص مقابل ذلك أموالا باهظة في الوقت الذي كانت فيه تلك الإصلاحات وهمية لم تستفد منه الأمة في شيء .

٣ ــ تشجيع الثورات والتمردات وبيع الأسلحة وامتصاص الأموال مقابل ذلك .

٤ ــ نظام القروض الذي كان أوضح التقنيات المالية التي أدت إلى سقوط المغرب ومصر وتركيا وفارس ... الخ والذي لعبت فيه الأبناك والشركات دورا غريبا .

ج ــ تقنيات نظام الاستيطان الفلاحي والتجاري والصناعي والذي كان من أخطر التقنيات الاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية في تخريب الشخصية الإسلامية للأمة .

د ــ تقنيات نظام الحماية الفردية (الحماية القنصلية) الذي ابتدعه الاستعمار اللاتيني ، حيث أصبحت كل دولة استعمارية لاتينية تقوم بحماية مجموعة من المواطنين المسلمين ، وتفصلهم عن نظام الشريعة الإسلامية وسلطتها ، كما أصبح إنتاجهم يخرج من الوطن ويذهب إلى البلد الحامي لهم ، وبذلك فصلتهم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا عن بلدهم الإسلامي ، وأتبعتهم بها ...

هـ ــ تقنيات التطويق الجيو – سياسي الجهوي ، والهيمنة العسكرية الكاملة .

تطورت خطة التطويق العام وحصار العالم الإسلامي حصارا عاما منذ ق ١٠ هـ / ١٦ م ، إلى خطة تطويق

جيو - سياسي جهوي بدأت تقريبا منذ منتصف ق ١٨ وانتهت بالحرب العالمية I ، وكانت المنفعة الخصوصية لكل بلد استعماري لاتيني قد ساهمت في تحديد النظرية الجهوية للتطويق وحددت بعدها الجيو - سياسي ، كما تحكمت في ظهور النظرية هذه الشروط التقنية ، إلى جانب القدرة على التنفيذ . وشخصت هذه النظرية مجموعة من الاتفاقيات منها : - اتفاقية تلست بين نابليون وقيصر روسيا ١٨٠٧ حول شمال أفريقية . ومؤتمر باريس سنة ١٨٥٦ . ومؤتمر برلين ١٨٧٥ حول تركيا والبلقان. واتفاقية ٥ غشت ١٨٩٠ حول توات ووادى النيل . واتفاقية ١٩٠٠ حول المغرب الجنوبي [(١١)] . وعموما يمكن تحديد خطة التطويق (العزل الأول) في النماذج التالية :

ـــ عزل المغرب الأقصى عن السودان الغربي (غرب أفريقيا) وعن المغرب الأوسط ، لأن الإسلام في غرب أفريقيا كان يمثل امتدادا للإسلام في المغرب منذ عهد المرابطين على الأقل ، ثم عهد السعديين ، ثم عصر التجانية في القرن ١٣ هـ / ١٩ م . وهي مراحل متلاحقة ، كما أن تحرك الإسلام ضد النصرانية هناك متلاحق ، وعزل المغرب وتطويقه ، هو عزل للرأس عن الجسد ، وعزل الرأس عن الجسد يعمل على قتلهما معا .

ونفس النتيجة كان يهدف إليها عزل المغرب الأقصى عن المغرب الأوسط (الجزائر) كما عبر عن ذلك المسؤول الفرنسي في لجنة الحدود سنة ١٩٤٥ في رسالة منه إلى وزير الخارجية الفرنسي (كيفرو) التي نقتطف منها هاته العبارة الدقيقة في تصوير الهدف حيث جاء فيها :

« يمكننا أن نبتهج لنتائج هذه المفاوضات : لقد استطعت أن أجر الوفد المغربي إلى حصن للامغنية تحت أفواه المدافع الفرنسية ليصادق هناك على تقسيم تراب إسلامي واحد ، وأكثر من ذلك على تقسيم شعب مسلم واحد لأول مرة في التاريخ » [(١٢)] .

ـــ وقع كذلك عزل مصر عن السودان الشرقي وشرق أفريقيا عموما عن طريق التغلغل البريطاني وقد حاول محمد علي فك ذلك التطويق إلا أنه فشل فيه لضعف وسائله التقنية ، ولسوء تدبيره السياسي ، خصوصا عندما اعتبر نفسه قادرا على انتزاع عرش الخلافة من يد السلطان التركي ، ففشل في فك التطويق الجنوبي لاشتغاله بعرش الخلافة ، دون أن يحسب حسابا لتربص الأوربيين أنفسهم بالعرش التركي .

ـــ كما وقع عزل فارس عن تركيا ، وعزل فارس عن مناطق القوقاز وبلاد ما وراء النهر ... وعزلت كذلك الهند الشمالية الإسلامية عن بقية شبه جزيرة الهند من جهة ، كما عزلت عن أفغانستان ومنشوريا وفارس أي من الحدود الشمالية الشرقية إلى الحدود الشمالية الغربية .

ـــ لقد كانت سياسة التطويق والعزل

متزامنة مع سياسة الاكتساح العسكري المرحلي ، غير أنها كانت مساعدة جدا للتغلغل المدني الاستراتيجي : التغلغل التجاري ، والتغلغل السياسي عن طريق الحمايات الفردية (القنصلية) . والتغلغل المالي بكل أنواعه السابقة الذكر . ويبدو أن الحرب العالمية الأولى انتهى بها مشروع سياسة التطويق والاحتلال العسكري عموما .

ـ نتائج الاحتلال العسكري :

حقق الاحتلال العسكري العام المرحلة الأولى في مشروع تخريب الذاتية الإسلامية وتشكيلها حسب المضمون اللاتيني عن طريق مجموعة من التقنيات نشير إلى أبرزها :

١ ـ التقسيم الجيو - سياسي لجسم الجامعة الإسلامية ، وفي هذا الإطار تدخل اتفاقية مغنية التي فرضتها فرنسا على المغرب لوضع الحدود بين المغربين الأقصى والأوسط سنة ١٨٤٥ ، وتعزيزها ببروتوكول باريس ١٩٠١ . وتقابلها الاتفاقية الفرنسية التونسية في نفس التاريخ تقريبا .

وكذلك الاتفاقية بين تركيا ودول أوربا الغربية (اتفاقية باريس ١٨٥٦) حول استقلال اليونان ودول البلقان عموما ...

ـ اتفاقية سايكس -بيكو سنة ١٩١٦ حول تقسيم منطقة الشرق الأوسط العربية بين بريطانيا وفرنسا ، وقبلها اتفاقية بين فرنسا وبريطانيا حول توات ووادي النيل في ٥ غشت ١٨٩٠ . واتفاقية بين فرنسا وإسبانيا حول تقسيم المغرب الجنوبي : موريتانا والساقية الحمراء ، ومالي والسنغال سنة ١٩٥٥ . ثم اتفاقيات التسوية بين فرنسا من جهة ، وبريطانيا ، وإيطاليا وإسبانيا من جهة أخرى سنة ١٩٠٢ - ١٩٠٤ وغيرها من الاتفاقيات كثير .

٢ ـ زرع كيان غريب ومعاد للإسلام والحضارة الإسلامية ودعمه للعمل على تفكيك الأمة وتخريب عقيدتها ، وتغيير حضارتها . وهو أخطر جسر للعبور نحو مكة .

ـ لقد تقرر ذلك في المؤتمر السري الذي عقد ما بين (١٩٠٥ ـ ١٩٠٧) حول دراسة القدرة التي تتمتع بها الحضارة الإسلامية والحصانة التي تتميز بها ، وخلص هذا المؤتمر إلى نتائج (علمية عقلية) حول قوة الحضارة الإسلامية وقدرتها على الاستمرار معددا عناصر هذه القوة والقدرة في : الوحدة الجيو - سياسية المتصلة - الوحدة اللغوية ، الوحدة الفكرية والثقافية والتاريخية - الوحدة العقدية ...

- ثم وقع الإعلان عن هذا التدبير المعادى للإسلام وحضارته والمشهور بوعد بلفور خلال أكتوبر ١٩١٧ م .

٣ - إسقاط نظام الخلافة باعتباره رمزاً لنظام الوحدة الإسلامى ، وبتقنية

بارعة ، حيث قام بذلك متغرب (متلفن تركي هو كمال أتاتورك سنة ١٩٢٢) ولم يقم به اللاتينيون مباشرة حتى لايثير رد فعل قوي ربما تكون له نتائج عكسية .

٤ — توظيف المدرسة « العصرية » لحمل شعار « العصرنة » كمضمون لاتيني ، وتسخيرها لإنتاج المثقف الذي يحمل الدعوة اللغات اللاتينية « الحية » ضد اللغة العربية التي هي بالمفهوم المخالف : لغة ميتة (!) ويحمل حربا مجنونة ضد الإسلام والتراث المتعلق به ، وعلى العادات والتقاليد والأخلاق الإسلامية باعتبارها مضامين للتخلف . وبذلك أصبحت المدرسة تنتج العنصر القاعدي التحتي الذي سيعمل على خلخلة القاعدة وتفكيكها ، كما تنتج الإطار الزعيم الذي سيتولى قيادة الأمة ، ويرفع شعارات يزعم أنها شعارات ثورية تقدمية يحارب بها إسلام أمته وحضارتها صراحة ودون تستر ، وبذلك تمكنت من رفع الحماية العليا عن الإسلام ومحاولة زعزعته من أسفل أو (من قواعده) ، بمعنى نجحت المدرسة في أداء الوظيفة التي ظلت أوربا تسعى من ورائها منذ ظهور العالمية الإسلامية على الأرض .

٥ – تأسيس « الأحزاب »[١٣] كمؤسسات مذهبية لتشخص المضمون اللاتيني في أفكارها وسلوكها والأعمال التي تهدف إليها ، وتعمل بالمقابل كذلك على زرع الأفكار التي تعمل بطريقة أو بأخرى على غزو الإسلام وتفكيك النسيج الثقافي والفكري والأخلاقي الذي يلحم عناصر الأمة الإسلامية ، ويَحل محله المضامين الفكرية والثقافية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية اللاتينية . وقد استطاع الحزب فعلا أن يمثل دوره كاملا وبأمانة في قتل مقومات البنية الإسلامية في الأمة عقيدة وأخلاقا وسياسة واقتصادا وثقافة . والعلاقة الجدلية بينه وبين الاحتلال (العسكري والاقتصادي والفكري) علاقة وطيدة ، وزعماؤه يعرفون اللعبة بمهارة ، بحيث يرفضون شعارات مضادة للاحتلال بأنواعه ، ولكنهم ينقلون الأمة بوعي غالبا ونية ميتة بسبب ذلك نحو الإدماج في الذاتية اللاتينية باسم التقدمية ، والتطور ، والاستقلال وماشابه ذلك من شعارات .

٦ – تأسيس أنظمة اقتصادية تقوم على التبعية للجامعة اللاتينية صراحة سواء في نظامها الإنتاجي أو في نظامها النقدي والبنكي أو في نظامها التحويلي وقاعدة الصرف ، باعتبار التبعية مرحلة أولى في الإدماج ، لأن بها تتخلق الملامح الأساسية وتتوثق الروابط الاندماجية (وما المطالبة في الدخول في السوق الأوربية المشتركة إلا تهافت يؤكد هذه الحقيقة) .

وخلاصة القول : فقد انتهت تقنيات المواجهة الثالثة هذه بنتائج خطيرة على العالم الإسلامي : تمزق العالم الإسلامي جيو – سياسياً ، وأكثر من ذلك تخلخلت

بنيته الذاتية بكل أجزائها ، وطعمت بأنظمة فيروسية تعمل على تحليله ، وبذلك وقع إعداده للإدماج في المرحلة التالية ما بعد الحرب العالمية الثانية .

- نظام المراجعة الثالثة (١٩٤٣ -١٩٨٩ م) :

قام نظام المراجعة اللاتينية الثالثة على قاعدة نظام القطبية الازدواجي (الشرق والغرب) ، (الرأسمالية والاشتراكية) ، ونظام القطبية هذا نظام متطور في الغزو (كما هو نظام متطور في المحافظة على الذات ، وعلى نشاطها وحيويتها)[١٤] : فقد حقق نظام القطبية الازدواجية هذا معادلة حقيقية لحفظ التوازن وتجنب السقوط وضمان الهيمنة (للقطبين) على العالم . وتشخصت هذه المعادلة في نظام السوقين (المشتركة ، والكومكون) ، والحلفين (الأطلسي ووارسو) .

وإذا أضفنا إلى هذا نظام الشركات ، والأبناك (بنك النقد الدولي) ونظام البورصات كأسواق مالية موجهة ، ونظام علاقات الأسواق الفقيرة بالأسواق الغنية ، إلى جانب النظام العالمي لسيطرة ما يعرف باللغات الحية (أ) : تبين لنا تقنيات الغزو الاقتصادية والمالية والسياسية والثقافية التي ستوظف في المواجهة .

- تقنيات المواجهة في المراجعة الثالثة (١٩٤٣ - ١٩٨٩ م) :

نعتبر تصريح ١٩٤٣ من طرف الحلفاء (بريطانيا - الولايات المتحدة - فرنسا) حول ضرورة تغيير نظام الاستعمار التقليدي الذي يشخصه الاحتلال العسكري : تقنيات (سياسية فلسفية) جديدة ، الغاية منها سحب الإدارة العسكرية وتغيير علاقات التدخل باعتبار الوجود العسكري قوة قمعية تذكر بالتسلط والهيمنة ، وتثير بالتالي نزعة العداء[١٥] ، فإذا أزيل الوجود العسكري وتم الإعلان عن الاستقلال السياسي ، جرت في الدماء نشوة الحرية (الوهمية) وتم بذلك تحول في موقف التردد والرفض تجاه الحضارة اللاتينية وحل محله موقف القبول والطلب والتشبث بها والدفاع عنها ، وهو ماحدث فعلا ، مما يؤكد عمق الدراسات الاستراتيجية (والنفسية) عند اللاتينيين .

كما تركز تنظيم علاقات التدخل الجديد على الأهمية الاقتصادية والثقافية والسياسية ، وتشخصت الأهمية الاقتصادية في تعميق التبعية باعتبارها المرحلة التمهيدية الضرورية في الاندماج . أما الأهمية السياسية فقد شخصها نظام الازدواجية القطبية المذكور .

تجلى تأثير الازدواجية القطبية بوضوح كغزو للشعوب الإسلامية ، في الانشطار الثنائي الذي عرفته أوضاعها المختلفة : فقد أصبح هناك تمييز بين ما هو عربي ، وما هو مسلم ، وانعكس ذلك في وجود جامعتين : الجامعة العربية ، والتي تبنت

المذهب القومي كمذهب يتجاوز مضمون الرابطة الإسلامية ويرفضها أحيانا ، خصوصا عند التيار القومي المتطرف ، ولكنه في نفس الوقت يدعو إلى الاندماج في الجامعة اللاتينية بشكل من الأشكال ورغم ما يظهر في هذا من تناقض ، إلا أن القومية العربية (التي تبناها مسيحيون في البداية وتزعموها ونظروا لها) تقوم على مضمون لاتيني محض ، لذلك فإن البعد الذي ترمي إليه في النهاية بعد مضاد للعرب المسلمين أنفسهم .

وتجلت الازدواجية بوضوح كذلك في انقسام العرب أنفسهم إلى : أنظمة اشتراكية وأنظمة لبرالية ، أنظمة محافظة ، وأنظمة عصرية ، أنظمة ملكية ، وأنظمة رئاسية (ولا نقول جمهورية) ، أنظمة رجعية ، وأنظمة تقدمية . وهكذا تكمبت الازدواجية في شعوب الجامعة الإسلامية وتشخصت تشخصا أقوى مما تشخصت في أصحابها : ازدواجية عرقية ، وازدواجية مذهبية ، وازدواجية سياسية ، وازدواجية لغوية وثقافية وفكرية ، واقتصادية واجتماعية . بحيث لم تتجل الازدواجية القطبية اللاتينية (الأوربية) في جهة من العالم مثلما تجلت في شعوب الجامعة الإسلامية ، فقد انعكست القطبية المزدوجة في المسلمين أكثر مما انعكست في شعوب الجامعة اللاتينية نفسها ، مما يؤكد جدية العمل في نظام المواجهة اللاتينية ، وقوة تقنياته .

كما ساهمت هذه الازدواجية القطبية (اللاتينية) في دعم الحزبية ، والقومية والعلمانية بالعالم الإسلامي ، وتعزيز الانقسام الجيو - مذهبي القديم ، والازدواجية السياسية ، وإنشاء منظمات سياسة مذهبية (انصب فيها العرب والمسلمون) لتعمل في عمقها على إبعاد الإسلام من الساحة نهائيا ، مثل : (منظمة دول عدم الانحياز) ، ومنظمة (الوحدة الإفريقية) ، باعتبار العمل بمقرراته يساعد على إبعاد الإسلام نهائيا ، وتغليب العمل بالنظام العلماني والشيوعي (الذي هو مضمون لاتيني) . هذه أوضح التقنيات التي خضع لها العالم الإسلامي في نهاية المراجعة الثالثة .

- نظام المراجعة الرابعة (١٩٨٩ - ؟) .

يمكن أن نحصر الأسباب الكبرى لنظام المراجعة اللاتينية الأوربية الرابعة في النقط التالية :

١ - قامت المراجعة اللاتينية الرابعة هذه - ومازال في بدايتها - على أساس الاتجاه نحو وحدة القطبين (وحدة الجامعة اللاتينية : الوحدة الأوربية) ، لأن المتغيرات العالمية الجديدة وما صاحبها من نتائج اقتصادية وسياسية وديموغرافية وفكرية ، والخلل الذي أحدثته في التوازن المرسوم من طرف القطبين ، والذي يؤشر ببعد انقلابي يؤدي إلى سقوط القيادة

اللاتينية الأوربية : فرض بالضرورة – حسب نتائج محادثات مالطة[(١٦)] – تغيير استراتيجية العمل ، لأن الازدواجية القطبية في واقعها انقسام لأوربا إلى قسمين (إلى نظامين ، ومعسكرين) ، والمتغيرات الجديدة قد تستفيد وتنجح في استغلال هذا الانقسام وتطيح بالقيادة الأوربية للعالم في يوم واحد ، ولذا يجب تجاوز هذا الخطر الكامن الذي هو في عمقه ضعف (ومقتل كبير) .

٢ – كما أن تجاوز هذا الضعف وتوحيد أوربا يعطي للجامعة الأوربية (اللاتينية) وزنا جديدا أثقل مما كان عليه ويقلل في نفس الوقت من نقط الضعف (الانقسام) بينها والذي كان يؤثر على القرار السياسي ، والخطط الاستراتيجية ، ويعطي لقرار الضغط والتهديد عندها وزنا أكبر وأخوف مما كان عليه .

٣ – التهديد الذي أصبحت تطرحه قوة الجامعة الصينية : قوة ما فوق المليار نفس ... وتطورها التكنولوجي ، والمشاكل الاقتصادية التي تطرحها ، والدور السياسي الذي تتطلع إليه ... والتأثير الذي ستحدثه على التوازن .

٤ – التهديد الذي أصبحت تطرحه قوة الجامعة الهندية : قوة الحجم البشري الثاني في العالم حتى الآن ، وهي تطرح نفس المشاكل التي تطرحها الصين .

٥ – التهديد الذي أصبحت تطرحه القوة الاقتصادية والثورة التكنولوجية الالكترونية لليابان وكوريا وجنوب شرق آسيا عموما ، والخلل الذي أحدثه في التوازن باعتبار تفوقها يؤدي إلى توسعها ، وتوسعها يعمل على ضرب الهيمنة التكنولوجية للغرب .

٦ – التهديد الذي أصبح يطرحه ظهور بوادر ثورة إسلامية حقيقية تستند في نظام مراجعتها على استراتيجية قاعدية باعتبارها المد الطبيعي للإسلام من جهة ، كما يمكن من خلالها تطويق القواعد التي ظل يستند إليها الغرب في السيطرة على الشعوب الإسلامية من جهة أخرى . ومن جهة ثالثة فإن الاستراتيجية القاعدية بها يتحقق فعلا إنشاء جامعة إسلامية حقيقية تستند إلى الأسس التي ستعيد إليها دورها التاريخي العالمي . كما أن على أساس وضعية هذه القاعدة ووعيها وبنائها يتم طرح البديل الإسلامي في سوق المنافسة الحضارية (منافسة الأنظمة) ، البديل الذي يقوم على تكريم الإنسان وتأكيد آدميته ، خصوصا مع تأكد فشل البديل الشيوعي ، وتأزم وعيوب البديل الليبرالي . هذه البوادر التي يتابعها الغرب بمنهجه الإحصائي والتحليلي ، ويستخلص النتائج منها : دخلت في حساب المراجعة اللاتينية الرابعة ، وكونت عنصرا في المتغيرات العالمية الجديدة .

ومن خلال هذه المتغيرات ، يظهر أن هناك ثلاثة ضغوط (أو قضايا) كبرى أصبحت المراجعة الجديدة ضرورة لمواجهتها وهي :

١ - خطورة البديل الإسلامي باعتبار الجماعات الصينية والهندية واليابانية .. لا تمثل بديلا حقيقيا بقدر ما تشخص النموذج الحضاري والاقتصادي اللاتيني (الأوربي) لذلك يظل البديل الإسلامي المنافس الحقيقي والمرشح للاستخلاف في الأرض خصوصا مع التقنيات العلمية والتكنولوجية الجديدة وأكثر من ذلك مع عيوب ومساوىء الأنظمة الاقتصادية اللاتينية (الأوربية) وافتراسها للشعوب ، فإذا ظهر البديل الإسلامي كمحرر للإنسان والشعوب من طغيان العنصرية والافتراس الاقتصادي وهيمنة الشركات والأبناك ، فسيعمل على تنحية النموذج اللاتيني (الأوربي) ، وهذا هو الخطر الذي ترتعد منه أوربا .

٢ - الحجم البشري لآسيا الشرقية وتكتله في وحدات ضخمة (على رأسها الصين والهند) ودوره في قلب ميزان القوة في العالم : يمثل خطورة في الصراع الحضاري ، خصوصا مع المعطيات العلمية والتكنولوجية الجديدة ، وهو تهديد حقيقي **للجامعة اللاتينية التي خلدت ماضيا سيئا في التعامل مع الشعوب ، وسنت سننا تاريخية تقوم على الهيمنة والاستغلال واجتهادها في طمس الشخصية الحضارية لأية جامعة إنسانية غير الجامعة اللاتينية ، وتعاملها مع البشرية تعامل السيد مع العبد . (انطلاقا من المبدأ الذي قرره أرسطو حول الرق)**[١٧]

٣ - نمو الأهمية الاقتصادية مع زيادة النمو الديمغرافي وانفجاره ، وزيادة الحاجات الاقتصادية معه ، نظرا لتضخم البطالة وزيادة تركيز رؤوس الأموال في يد وحدات اقتصادية محدودة ومعدودة في العالم معظمها من أهل الجامعة اللاتينية **(الأوربية واليهودية) ، الشيء الذي يجعل شعوب التكتلات البشرية الضخمة ، والفقيرة في نفس الوقت ستطالب بنصيبها في العيش وحقوقها من الموارد الاقتصادية العالمية ، ومشاركة مناسبة ومتكافئة في السوق العالمية : الأمر الذي سيعمل على تقليص أرباح السادة اللاتينيين ، وعلى** تقلص نفوذهم ، وضعف قوتهم بالنتيجة ، أي يعمل على تراجعهم بالتدريج تراجعا يؤدي إلى هبوطهم ، ثم إلى نهايتهم حضاريا .

هذه الضغوط (القضايا) الثلاث تعتبر في نظرنا أكبر الحوافز والاهتمامات في المراجعة اللاتينية (الأوربية) الرابعة والأخيرة هذه حتى الآن ، والتي تؤسس للوحدة الأوربية ، باعتبار هذه الوحدة أصبحت قاعدة في ضمان القوة الأوربية وتفوقها ومن ثم في ضمان السيطرة ومواجهة القضايا الثلاث المطروحة . فما هو نظام المراجعة التي قامت به شعوب الجامعة الإسلامية في مواجهتها لشعوب الجامعة اللاتينية (الأوربية) وتطور تقنياتها المادية والعلمية والاستراتيجية باستمرار ؟ .

- نظام المراجعة الإسلامية :

تعتبر المراجعة في الإسلام مبدأ دينيا انطلاقا من الحديث الشريف : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها » أو كما قال عليه السلام . « فالدين مصطلح يستغرق جميع جزئيات الحياة ، فهو من المصطلحات الكلية الشمولية » كما هو واضح في القرآن الكريم ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ [آل عمران :١٩] وكما في حديث جبريل : « هذا جبريل جاءكم ليعلمكم دينكم» والأمثلة كثيرة . فتجديد الدين

هذه الضغوط (القضايا) الثلاث تعتبر في نظرنا أكبر الحوافز والاهتمامات في المراجعة اللاتينية (الأوربية) الرابعة والأخيرة هذه حتى الآن ، والتي تؤسس للوحدة الأوربية ، باعتبار هذه الوحدة أصبحت قاعدة في ضمان القوة الأوربية وتفوقها ومن ثم في ضمان السيطرة ومواجهة القضايا الثلاث المطروحة . فما هو نظام المراجعة التي قامت به شعوب الجامعة الإسلامية في مواجهتها لشعوب الجامعة اللاتينية (الأوربية) وتطور تقنياتها المادية والعلمية والاستراتيجية باستمرار ؟

قاعدة مبدئية في النظام الإسلامي ، لأن تجاوز العتاقة ، والبلى ، والهشاشة والقدم بالنسبة لكل ما هو متحول قانون رباني كوني ، لأن المتحول يخضع لقانون العتاقة ، والبلى ومن ثم للهشاشة والضعف ، مما يجعله خاضعا لقانون التجديد والتطور (وهو قانون المراجعة) ، وبذلك يؤكد الحديث الشريف أن تاريخ المسلمين يقوم على التجدد ، ويتطور بالتجديد ، وأن التجديد (المراجعة) قانون رباني في حياة الشعوب . وعلى هذا يسجل الإسلام قانونا تاريخيا للتطور (يقوم عليه التطور يقوم عليه التاريخ) ويتضح من ذلك أن قانون التجديد (المراجعة - التطور) مبدأ يؤمن به المسلمون .

ورغم ذلك يظهر أن المسلمين عاشوا أزمة فكرية مفهومية لهذا الحديث الشريف من وجهين : -

١ - أنهم ضيقوا مفهوم الدين وحصروه في العبادات والعقائد القلبية فقط ، ومن ثم اتجه بعضهم في فهم التجديد اتجاها ضيقا فحصره في محاربة البدع ، بل وظف مفهوم البدعة توظيفا سيئا وضارا بقانون التجديد ، وبذلك نسف التجديد من أساسه .

ومن هذا المنطلق الضيق أيضا ذهب بعضهم مذهبا تربويا ركز فيه على الجانب الذوقي (كما في التصوف) واعتبر ذلك هو التجديد الحقيقي ... حتى تعددت المذاهب في التجديد في الوقت الذي لم يقع فيه أي تجديد ، وإنما حصل للناس وهم بالتجديد لسوء فهم التجديد عندهم ، أو بالأحرى

٢ – إن غياب فهم التجديد (المراجعة) فهما حقيقيا سليما غاب معه تلازم الاعتبارات الثلاثة التي يقوم عليها وهي : –

أ – الاعتبار الذاتي الداخلي والمقومات الأساسية التي يقوم عليها : « الدين بالسلطان – والسلطان بالجيش ، الجيش بالمال – والمال بالخراج – والخراج بالعمارة – والعمارة بالعدل – والعدل باستقامة المؤسسات السلطوية – واستقامة المؤسسات بتفقد السلطان وانضباطه المؤسسات السلطوي – واستقامة المؤسسات بتفقد السلطان وانضباطه بالشريعة (الدين) ، والدين ... إلخ[١٨] . فهذه المنظومة الشرطية الثانية لإقامة كيان (مجتمع) إسلامي قوى ، ألغيت تماماً ووقع تغييبها نهائياً من شروط التجديد عبر التاريخ نهائيا ، ولم تظهر إلا بعد اشتداد الضغط اللاتيني (الغربى) على الأمة الإسلامية فى القرن الماضى ، وركز عليها صاحبها معتبرا خروج المغرب من وضعه الضعيف إلى وضع قوي لايتحقق إلا بممارسة شروط هذه المنظومة ممارسة كلية بحيث إذا تخلف شرط منها فسد التطبيق وعجز عن الوصول إلى القوة . ومع ذلك ورغم الإلحاح لم يقع تطبيق هذه المنظومة و لم يتم احترام شروطها المتلازمة إلى الآن .

ب – اعتبار الآخر ومعرفة مدروسة دراسة علمية تقوم على تشخيص وضعيته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية والجغرافية والعنصرية والذهنية والفصائلية (الأنثروبولوجية) ، والتقنيات التي يعمل بها في مختلف المجالات المذكورة (السياسية والاقتصادية ...) ، والأسس التي يقوم عليها التطور في هذه التقنيات كفهم المنهج التجريبي الاكتشافي والقوانين التي يقوم عليها ... وكيف استطاع أن يدعم هذا الآخر عقيدته وحضارته في كل عناصر الإنتاج والعلاقات الإنسانية . لأن جهل الآخر معناه الغفلة عن قوة تهددنا باستمرار ، والجهل بوسط أمرنا أن ننقل إليه الإسلام ، والجهل بتقنيات شعوب يجب أن تكون تقنياتنا متفوقة عليها بالضرورة[١٩] ، بناء على قوله عز وجل ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ وكيف نكون متفوقين عليها ونحن نجهلها ؟ وكيف نخاطبها بالإسلام ونحن أضعف منها ؟ وكيف نحافظ على التوازن فى المواجهة التى بدأت منذ مجيء العالمية الإسلامية وأمرنا بحملها إلى الناس ؟ إن اعتبار الآخر ومعرفته جزء من الاعتبارات الثلاثة التي يقوم عليها التجديد (المراجعة) .

ج – تحديد تقنيات الوصول إلى العالمية الإسلامية (كهدف) ، وإدماج طرق وأساليب نقل الإسلام في مختلف العلاقات والأنشطة الإنسانية بدل عزلها وحصرها في طريقة واحدة هي طريقة

(الخطاب الدعوي التقليدي) . بحيث تدخل في التقنيات العسكرية ، والاقتصادية والسياسية ... والأنشطة الرياضية ، والثقافية وغيرها ... إلخ . فهذا الاعتبار وقع تغييبه نهائيا كمرتكز يدخل في مفهوم التجديد (المراجعة) ، ويرجع ذلك بالطبع إلى نقص عميق وهائل في الدراسات النفسية والاجتماعية والذهنية والعقلية ... عندنا عبر التاريخ ، وعدم القدرة على دمج هذه الدراسات وتوظيفها في الحياة والاستفادة منها . مع أن القرآن الكريم يشير في دقة هائلة إلى طبيعة هذا الإنسان وذهنيته والقوانين النفسية والاقتصادية والفكرية ... التي تتحكم فيه ليعطينا بذلك مفاتيح علمية نستخدمها في التعامل معه . ولعل من الإشارات القرآنية اللطيفة في هذا المعنى (معنى التعامل والسيطرة على الإنسان بلطف وحيل تقنية وعلمية) ، ولو أنها إشارة بعيدة الإدراك - كما أعتقد - قوله عز وجل ﴿ وانصرنا على القوم الكافرين ﴾ الآية التي نختم بها الدعاء في خواتم البقرة ، وأمثالها ، والتي يبدو أنها تشير إلى توظيف جميع القوانين (الاقتصادية والنفسية ...) التي تتحكم في الإنسان للوصول إلى السيطرة عليه . والانتصار بذلك على القوم الكافرين[٢٠] . كما تعني في وقتها آنذاك ، وفي كل وقت طلب النصرة على القوم الكافرين بالطرق المعروفة . والمهم أن توظيف القوانين التي تتحكم في الإنسان من القوة ، ومن التطور في فهم القوة وتطويرها .

نخلص من هذا إلى أن هذه الأزمة المفهومية للتجديد (المراجعة) ، وحصرها في مفهوم ضيق وفاسد غالبا (لضيق في الإدراك التصوري ، وعجز علمي) هو الذي جعل التجديد أي المراجعة بمفهومها الحقيقي وبعدها الكامل لم تقع في تاريخ المسلمين إلى الآن ، وإنما وقعت محاولات متعددة ، ولكنها محاولات على أساس المفهوم الضيق للتجديد ، وغالبا على أساس المفهوم المعكوس للتجديد ، والنتيجة التي ارتبطت بذلك هي توالي الضعف والانهزام ، وتوالي الانتقال المرحلي (تبعا لهيمنة الآخر وتوجيهه) نحو التخلص من مقومات الهوية الإسلامية ، (من مقومات الإنسان المسلم ، ومقومات الأمة الإسلامية) .

ونسجل كذلك أن تاريخ الشعوب الإسلامية الحديث والمعاصر عرف الدعوة للمراجعة أكثر مما عرف ممارسة المراجعة ، وإلى جانب هذه المفارقة المهمة هناك مفارقة أخرى في نظام ممارسة المراجعة منهجيا بحيث وجدنا هناك من اعتمد النهج السياسى ، وهناك من اعتمد النهج السلفى ، وهناك من اعتمد النهج التنظيمى (التربوى) بحيث اختلفت المناهج كما اختلفت الدعوات .

١ - هناك مراجعة انطلقت من القاعدة السياسية ، وهو عمل تقليدي في تاريخ الإسلام يذكرنا به قيام دولة المرابطين ، ودولة الموحدين بالمغرب ، والدولة العثمانية رغم اختلاف المنطلق بينها ، فقد كانت ترمي إلى هدف واحد وهو إقامة الوحدة الإسلامية الكبرى باعتبار الوحدة قوة ، غير أنها انتهت بتغلب النزعة السلطوية عندها على تغلب الدافع المبدئي ، هذه النزعة السلطوية التي نجدها تقفز دائما إلى الواجهة في التاريخ باسم الدين[٢١] هي أكبر سبب في الفشل الذي أصيبت به الأمة إلى الآن ، حتى إن تاريخ الشعوب الإسلامية يكاد يكون صراعا تسيطر فيه نزعة السلطة الفردية العصبية هذه وتتولاه .

- تدخل حركة الأفغاني (واتجاه الكواكبي) في التاريخ المعاصر في هذا السياق النوعي الضيق من المراجعة التي اعتمدت القاعدة السياسية .

ويظهر أن الأفغاني لما ركز على النخبة السياسية والقيادات كان يحاول اختصار الوقت وجني النتائج بسرعة رغم أنه كان يعلم الوضعية الذهنية الخرافية والضيقة التي وصلت إليها الأمة والخلط والتشويه الذي أصبح عليه الإسلام عندها ولذلك دعا إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي للأمة باعتباره المسلك الأساسي والطبعي لنهضة علمية عقلية ومحاولة تجاوز الخلط والهبوط التي وصلت إليه ، وهذا المسلك كان يحتاج إلى مرحلة زمنية ضرورية تتجاوز مستوى عمر شخص . لذلك اهتم بالوحدة السياسية للأمة وتوحيد صف القيادات السياسية التي عبرت عنه مجلته (العروة الوثقى) تصريحا وتلميحا .

وهكذا نسجل محدودية نظام المراجعة عند الأفغاني ومفهومه الضيق الذي لا يختلف في شيء عمن سبقه بقرون .

كما نسجل عدم إدراكه للسنن العلمية والبشرية الزمانية التي تتحقق بها المراجعة ، لأن مساهمته في تيار الجامعة الإسلامية يوضح فهمه الحقيقي للقوانين التي تتحقق بها الجامعة ، ومن ثم اعتقد أن مجرد تحالف بين المسلمين ، أو تركهم للبدع ، يكفي لجعلهم في موقع قوة كافية لصد الهجوم النصراني ، بحيث لم يستطع أن يلاحظ الفجوة الكبرى في قوانين القوة بين شعوب الجامعتين (الإسلامية واللاتينية) ، ويحدد المسلك بوضوح لتضييق هذه الفجوة ، ولتحقيق هذه القوانين ، ويلاحظ الموانع العسيرة التي تقف أمام تحقيق هذه القوانين ، ومن ثم لم يدرك تقنيات الغزو والتغلغل الأوربي الجديد في العالم الإسلامي ، ومشروعه العسكري ، والمدني (الاقتصادي والسياسي والفكري والثقافي) الذي يمارسه في الاحتواء المرحلي الثابت للعالم الإسلامي . وهذا النقص المعرفي والمنهجي عنده مسؤول عن ضيق

مفهومه للمراجعة (لكن نسجل له بتقدير اهتمامه الكبير وسعيه للعمل وجهاده المتواصل إلى أن استشهد رحمه الله).

٢ – وهناك مراجعة اعتمدت النهج السلفي (مقاومة البدع) واعتبرته المخرج السليم من الضعف والتخلف مثل: حركة الفرائضيين بالهند[٢٢]، والحركة الوهابية بشبه الجزيرة العربية ومن سار في ركبها بمختلف جهات العالم الإسلامي، وكان يمكن أن تصل هذه الحركة منهجيا إلى الإدراك الشمولي للمراجعة، باعتبار السلفية منهجاً شاملاً (عقيدة وشريعة، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ...). غير أن غياب المعرفة بالآخر وعدم تتبع أوضاعه وتطوره، جعل مراجعة السلفيين الجدد ضيقة جداً، بحيث لم تستوعب حتى البرنامج السلفي استيعابا شموليا، ولذلك فهي ليست تقليدية فقط، ولكنها ضيقة التقليدية.

وواكب الحركة السلفية هذه، حركة سلفية من جنسها، إلا أنها حاولت أن تتبنى تقنيات الغرب اللاتيني، وأكدت ضرورة الاقتباس منه، بل تبنت مفهوم «التقدم» الغربي، ويدخل في هذا الإطار حركة «المعتزلة الجديدة»[٢٣] في الهند الإسلامية، ودعوة محمد عبده، ورشيد رضا وأضرابهم بالمشرق والمغرب.

ويدخل في هذا السياق جزء من الحركة السياسية «الوطنية» بالمغرب الأقصى، وخصوصا التيار الذي قاده علال الفاسي ومن معه، حيث رفع شعار السلفية الجديدة أيضا التي تبنت برنامجا إصلاحيا يستند أساسا على الاقتباس من النموذج الأوربي. كما يدخل في هذا الإطار كذلك حركة العلماء الجزائريين بزعامة ابن باديس[٢٤] ويصدق عليها مفهوم المراجعة.

٣ – وهناك مراجعة اعتمدت النهج التربوي الصوفي، فهل تستطيع القاعدة التي يقوم عليها هذا النهج أن تحقق القوة ويصدق عليها مفهوم المراجعة؟ الحقيقة أن النهج الصوفي له برنامج تربوي للإنسان، غير أن هذا النهج في حدود طبيعته لايستطيع أن يواكب أو ينافس التقنيات العلمية، ومراجعته ليست ضيقة فقط، ولكنها مراجعة تتبنى تجاهل سنن القوة، فالتجاهل مبدأ من مبادئها، إلى درجة أنها تكاد لاتعترف بعالم الشهادة(!)، ولذلك أثر هذا التيار بمراجعته على العقائد والفكر وعقلية المسلم، وعلى تاريخه بالنتيجة، فهي مراجعة (رجعية) ورجعيتها تعتمد على مصدرية عميقة الجذور في التاريخ بحيث تختلط فيها مبادىء الديانات السابقة على الإسلام أحيانا وخصوصا عند البعض منها.

ولكن هذا لم يمنع من وجود محاولات جديرة بالاعتبار عند بعض اتجاهات هذا التيار (الأنقى إسلاما) ، ونذكر منها على سبيل المثال : الطريقة السنوسية[٢٥] ، والمنهج التربوي والدعوي والاقتصادي الذي تبنته ، والدور الذي قامت به في القارة الإفريقية كلها . والطريقة النقشبندية كذلك وما قامت وتقوم به اليوم في الولايات الإسلامية بالاتحاد السوفياتي[٢٦] . وكذلك الطريقة القادرية ، والطريقة التيجانية[٢٧] وما قامتا به في القارة الإفريقية والسودان الغربي على الخصوص ، والدور الذي ماتزال تقوم به التيجانية هناك في السنغال ومالي ونيجريا والنيجر غيرها من البلدان الإفريقية . وعموما لقد سدت الطرقية فراغا هاما ، كان يمكن لو استمر أن يحدث تحولا خطيرا في تاريخ هذه الجهات بإفريقيا وروسيا وغيرهما ، ومن ثم فإن الطرقية عنصر من عناصر نظام المراجعة التقليدية العتيقة المحدودة ، فهو نظام ضيق جدا ، كما أنه نظام منغلق غير قابل للتفتح والإدراك لشروط القوة في بعدها العلمي والتقني والفكري (الأيديلوجي) والسياسي ، بخلاف التيارات الأخرى التي يرجع ضيقها إلى ضيق معرفي لا إلى رفض مبدئي لقوانين القوة في بعدها الشمولي (العلمي ، والتقني ، والفكري ، والسياسي ، والاقتصادي ...) .

٤ –وهناك مراجعة إسلامية معاصرة جدا ، واكبت (تقنيات الإدماج اللاتيني) ، لذلك تطورت في عملها بالنسبة لنظام المراجعات السابقة ، فقامت على قاعدة فكرية سياسية تنظيمية — (= قاعدة ثلاثية) نلخصها في : قاعدة نظام الحزب بكل تقنياته تقريبا وهي قاعدة في أصلها تستند – حسب فهمنا الخاص – إلى التقنيات التنظيمية القرآنية ، باعتبار القرآن الكريم – (حسب فهمنا الخاص دائما) – كتاب تنظيم ، أو على الأقل يتضمن برنامج تنظيم (تنظيم الفرد ، تنظيم العائلة ، تنظيم الأمة الإسلامية ، تنظيم علاقة الأمة ببقية الشعوب ...) ، (تنظيم في المجال العسكري ، وفي المجال المدني ، وفي المناسبات والأفراح ... تنظيم جميع لحظات الحياة ، وجميع أوضاعها ، تنظيم يقوم على قاعدة واحدة هي : الارتباط بالله عز وجل ، ومن ثم فهو أهم تنظيم وأعظمه) .

ويتطابق نظام الحزب القرآني (الإسلامي) مع نظام الحزب الغربي (اللاتيني) الذي هو تقنية جديدة ، غير أن الأصل في ظهور نظام الحزب (التنظيم) هو القرآن كما هو واضح[٢٨] ، ويظهر أن الغرب اللاتيني اقتبسه من جملة ما اقتبس من الإسلام وطوره ، فأخذت المراجعة الإسلامية الجديدة نظام الحزب من أصله

القرآن الكريم ، كما اقتبست تقنياته الجديدة والمتطورة من الغرب ، بدون أدنى حرج لأن تداول المعرفة بين الإنسان أصل من أصول الإنسانية . (فجمعت بذلك بين الأصيل والجديد) .

تبين في المراجعة الإسلامية المعاصرة أن نظام الحزب (التنظيم) تقنية قرآنية (ربانية) لا بديل عنها في قانون العمل للأسباب التالية : -

- لأن هذا النظام التنظيم أصل ثابت في القرآن والسنة ... فهو التقنية والقانون الملائم للعمل ..

- لأن فعاليته إلى الآن وإلى الأبد فعالية علمية لاتتغير ، لأنه يقوم على الربط الفكري للأشخاص ومن ثم تنمية الإيمان والعمل والمعرفة ، فينقل بذلك الإنسان إلى مستوى يصبح فيه إنسانا رساليا غير تافه تفاهة الحيوان[٢٩] : -

فهو يربط الشخص بالفكرة (بالبرنامج الإسلامي) ويبنيه بناء داخليا (بناء إيمانيا) ، فيزوده بالحد الضروري من العلم على الأقل ، ومن ثم يحوله إلى فعالية (حركية) مفيدة ، تعكس في ممارستها التعاليم (والمفاهيم) القرآنية والحديثية ، وبذلك يستطيع نظام الحزب الإسلامي أن يؤسس مجتمعا يتميز بالعلم والأخوة (الوحدة) والأخلاق والنظافة والقوة ، والمعرفـــة السياســـة والاقتصاديـــة والاجتماعية ... إلخ ، أي يتميز بالتطور والقوة ، وبالتالي يؤسس تنظيما إسلاميا فعالا (بالحركة والجهاد المالي والنفسي) وبذلك يصبح نظام الحزب في الإسلام أداة تقدم ودفاع عن الهوية في نفس الوقت .

- لأن مبدأ رد الفعل ضد الغزو النصراني اللاتيني بالطرق الملائمة للمعاصرة بناء على النتائج الخطيرة التي حققها هذا الغزو : فرضت العمل بنظام الحزب ، باعتبار أن القاعدة الشعبية أصبحت في الظروف الراهنة موضوع الرهان بين تقنيات الغزو النصراني من جهة ، ونظام العمل بالحزب الإسلامي من جهة ثانية .

- لأن مبدأ تحقيق العالمية الإسلامية باعتبارها حقاً وضرورة للإنسانية وواجباً على الأمة الإسلامية التي (أخرجت للناس) أن تحملها للعالم - يفرض تأسيس أمة نموذجية تشخص مبادئها تشخيصا يقتنع العالم بنفعها وفائدتها وأفضليتها له ، والمرحلة التأسيسية لهذا تبدأ من نظام الحزب الإسلامي إلى نظـام الأمـــة الإسلامية ، إلى نظام العالم الإسلامي إلى نظام الوحدة العالمية الإسلامية إن شاء الله .

بدأ نظام هذه المراجعة الإسلامية المعاصرة ضعيفا في المستوى الفكري والسياسي في مرحلة ولادته الأولى على يد (حسن البنا) رحمه الله ، ولكنه أخذ بتطور مع الزمن وتحت ضغط الظروف

والحاجات ، حتى أصبح يطرح برنامجه بوضوح نسبيا (رغم المعضلات والنقص الذي يميزه) .

كما أخذ يؤكد عناصر القوة : المباشرة (الخاصة) والقوة الاستراتيجية ، القوة : العلمية ، والمالية ، والتكنولوجية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، والفكرية ، والثقافية والإعلامية ، والصحافية ... الخ . ورغم ذلك فإن نسبة هامة من فعالياته ماتزال لم تدرك بعد أسس القوة المباشرة أو الإستراتيجية بالخصوص .

كما أنه مايزال تقليديا في إدخال التقنيات المتطورة في دراسته للإنسان ، والنظام المالي ، والاقتصادي ... وتوظيفها في العمل . ولكن يظهر أن هناك وعيا بهذا التخلف ، حتى إن الجرائد والمجلات والكتب أصبحت تضعه في مركز الاهتمام وتتداوله في المناقشات ، وإذا ما تأسس مجمع فكري (من علماء) لدراسة جميع الأطروحات والآراء والنظريات ، ووضع استراتيجيات متطورة لها ، والإلحاح على تطويرها باستمرار ، فسيكون ذلك طفرة في مستوى الرشد بحول الله .

- تقنيات المواجهة الإسلامية المعاصرة :

لم تستطع تقنيات المواجهة الإسلامية إلى اليوم أن تنفصل عن نظام المراجعة ، بحيث مايزال نظام المراجعة يتولى وظيفة تقنيات المواجهة مع أن الشعوب الإسلامية في وضعية « مطلوبة » وليست في وضعية « طالبة » حسب تعبير العلماء ، ولذلك تميزت تقنيات المواجهة عندها بمميزات دفاعية تحصينية . ويمكن ضبط هذه الأنظمة في التاريخ على الشكل التالي : -

- نظام الضوابط المنهجية للدفاع وتحصين العلوم الإسلامية وضمان سلامتها من الخلط ، وهو نظام يتميز بقوة فائقة لم تجد معها أسلحة الاستشراق شيئا .

- نظام الربط (جمع رباط) العسكرية الذي أفرزه المجتمع الإسلامي للدفاع عن ثغوره وحدوده ، وهو نظام شعبي ليس للسلطة الرسمية فيه أدنى يد ، قد تمكنت تقنيات الغزو اللاتيني الحديثة والمعاصرة من القضاء عليه تماماً أو كلية عندما أرغمت الدول الإسلامية على محاربته وإلغائه نهائيا في القرن الماضي[30] .

-نظام الربط الفكرية الذي أفرزه المجتمع الإسلامي كذلك للدفاع والمحافظة على الدين والحركة الدعوية الداخلية : وقد ظهرت شبكة من المراكز العلمية والقرآنية التربوية (الطرقية) تعد بالآلاف أسسها مجموعة من المرابطين وزرعوا فروعا لها في مختلف جهات العالم الإسلامي ، واهتموا فيها بتعليم لغة القرآن ومبادئ العلوم الإسلامية ، وتربية الإنسان من أي مستوى

كان ، حتى الإنسان الأمي شاباً كان أو شيخاً ذكراً أو أنثى صغيراً أو كبيراً ، تربية إسلامية على أسس سنية بقدر المعرفة والجهد . وقد تمكنت أسلحة الغزو اللاتيني المعاصرة من تدمير معظم هذه الربط ، ويمكن أن تسترجع وجودها وقوتها إذا تفطن المسلمون لأهميتها ، وأحيوا دورها

— ويدخل في تقنيات المواجهة : نظام الهجرة الذي كانت له نتائج جهادية لا تنكر ، ومن أوضح النماذج : مهاجرو الأندلس بعد سقوطها ، ومهاجرو الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي لها سنة ١٨٣٠ م . وما دور مكتب المغرب العربي الذي تأسس بالقاهرة حوالى سنة ١٩٥٢ (وكان يجمع : محمد بن عبد الكريم الخطابي وعلال الفاسي ، وبورقيبة ، وبن بلة وأصحابهم) — إلا تطور نوعي في نظام الهجرة الذي تكلم عنه العلماء في نوازلهم الكثيرة . ويمكن أن نطلق على هذا النوع : نظام تقنيات الهروب بالإسلام للدفاع عن الإسلام .

(أما الهروب من الأرض وتركها للمحتل الكافر فلم يعد صالحا اليوم بل لم يكن صالحاً منذ بضعة قرون) .

— ومن تقنيات المواجهة : الحركات الجهادية المسلمة ، ومن أحدثها :

—حركة ولي الله دهلوي وابنه أحمد وحفيده عبد العزيز بالهند[٣١] ، وحركة المهدي بالسودان ، وحركة عبد القادر الجزائري ضد فرنسا بالجزائر ، وحركة محمد بن عبد الكريم الخطابي ضد فرنسا أيضا بالمغرب الأقصى ، وحركة عمرالفوتي[٣٢] ضد فرنسا بالسوادن الغربي ، وحركة عمر المختار ضد إيطاليا بليبيا ، وغيرها من الحركات كثير .

— ومن تقنيات المواجهة كذلك : الحركات السياسية « الوطنية » التي قادت العمل ضد الاستعمار باسم الإسلام ، وأسست فروعا عسكرية لها هي التي تسمت بجيش التحرير والمقاومة ، أو الحركة الثورية ، كما في الجزائر . غير أن هذه الحركات السياسية لما نجحت ووصلت إلى السلطة تنكرت للإسلام ، فسرقت منه السلطة — بعدما عملت باسمه — وانقلبت ضده ورفعت شعارات مختلفة : اشتراكية متنوعة ، وعلمانية متنوعة ، ولما ظهرت خيانتها ، أو خيانة بعضها على الأقل وتبين أن الأمة تسير نحو الإدماج في الوحدة الحضارية والعقدية اللاتينية ، أفرز المجتمع الإسلامي (كعادته) نظام الحركات الإسلامية الجديد الذي مايزال في وضعية تأسيسية كما عرفنا قبل قليل ، إلا أنه يبشر بخير كبير إن شاء الله ، خصوصا إذا استطاع أن يعمل باستراتيجية ناجحة .

— **النتائج العامة :**

نستنتج من خلال المراحل التي مررنا بها

في هذا البحث أن النظام الذي ركزت عليه المراجعة اللاتينية – منذ اعتمادها قاعدة المراجعة في التاريخ الحديث – : نظام توليدي (اكتشافي ، تجريبي) يقوم على مبدأ الهجوم والبحث عن القوة باستمرار ، ويستند إلى قاعدة التجربة ، مما جعله يتجه منذ انطلاقته الأولى في التاريخ الحديث إلى ربط المراجعة بالبحث عن القوة ، وتجديد القوة ، وتوسع القوة ، فالقوة وتجدد تقنياتها وتوسعها هو ماميز حقب المراجعات اللاتينية الأربع في التاريخ الحديث والمعاصر ، ومن خلال ذلك استطاع أن يشخص القوة في المظاهر التالية : –

– **القوة العلمية والتكنولوجية والفكرية** (علم المناهج بالخصوص) ، والسياسية والاجتماعية والدراسات الإنسانية .. ومراكز البحث المختلفة .. إلخ

– **القوة الاقتصادية والمالية ومؤسساتها** كالشركات والأبناك والأنظمة الزراعية والأنظمة الصناعية بكل أنواعها ... إلخ

– **القوة الدبلوماسية** التي برزت كأهم قوة في التاريخ الحديث والمعاصر ولعبت دورا خطيرا في الغزو بمفهومه الواسع فكان منها : –

– الدبلوماسية التجارية . وقد عرفنا سابقا أنها من أخطر عناصر الغزو .

– الدبلوماسية المالية (نظام الأبناك والقروض ...) .

– الدبلوماسية الثقافية (المراكز الثقافية ... والمدارس والبعثات ...) .

– الدبلوماسية العلمية : البعثات العلمية والتقنية المدنية العسكرية .

– الدبلوماسية السياسية ، ولها علاقة كبيرة بالأحزاب والنقابات الموالية لها تساعدها ماليا وترشدها سياسيا ... الخ .

– الدبلوماسية السياحية ، ولا يخفى دورها في الغزو .

– **القوة الإعلامية** : – ويدخل فيها عنصر الكتاب ، والمجلات والجرائد ، والأخبار الصوتية التي تصدر عن الإذاعات المختلفة .. والتلفاز ، والفيديو ، والكاسيت ... إلخ .

– **والقوة العسكرية** : وقد أصبحت هذه القوة آخر قوة يلتفت إليها ، ولكن أهميتها تكمن في كونها تمثل الحصن الأول لحماية جميع القوات الباقية .

وعموما يشخص نظام التحقيب هذه الحقيقة الاكتشافية التوليدية لأنظمة القوة عند شعوب الجامعة اللاتينية ، وبذلك تولد عن نظام المراجعة اللاتيني تغيير وانقلاب في الحياة والمفاهيم ، وتشخص بالنتيجة في الحقب الزمانية التي عبرت عن هذا التغيير والتطور بمدلولها الزمني : الحديث ، والمعاصر .. أو بمدلولها التقني : الثورة الفرنسية ، الثورة

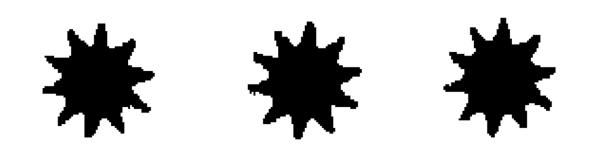
الصناعية ، (الثورة الالكترونية الأولى ، والثانية .. والثالثة .. وهكذا[٣٣]) .

يقوم نظام المراجعة عند شعوب الجامعة الإسلامية - كما لاحظنا - على قاعدة التحصين الداخلي ، وهو بذلك نظام دفاعي ، يهتم بالذات ويتقوقع داخل نفسه ، ومن ثم لم يكن يهتم بالآخر ولا بالاستعداد الذي يتطور إليه باستمرار ، كما أنه لم يكن يعرف سوى طريقة واحدة لنقل العالمية الإسلامية عموما هي : الدعوة المباشرة أو الجهاد المسلح ، بحيث لم يعرف كيف يدمجها في منهج اقتصادي أو قانوني ، وسياسي وفكري أو في شكل تنظيم سياسي ديلوماسي للعالم في وحدات موجهة (الأمم المتحدة ، الوحدة الأفريقية ، منظمة عدم الانحياز ، دول الكومنويلث ، الجامعة الفرنكفونية ...) كما فعل الآخر ، وإنما كان يملك طريقة واحدة هي الطريقة المباشرة . عكس التقنيات اللاتينية التي تتطور باستمرار رغم أنها تحمل مضمونا واحدا ، وهو مندمج في كل شيء ، ويدخل في كل شيء ، وعموما فإن الجمود هو مايطبع ذهنية المجتمع المسلم في القرون العشرة الماضية . ويظهر أن الرهان الآن بين الجامعتين أصبح يطبع أحداث الحياة اليومية بعد ما تأكدت العيوب وتفشت في الأنظمة اللاتينية ، وأخذت تظهر في الأفق ملامح انبعاث نظام الجامعة الإسلامية ككيان (جيو - سياسي) ، ودور تاريخي ، وحضارة أرقى ، ويظهر أن المواجهة ستتركز في المستقبل على واجهتين : -

- الرهان على : العلم - والقوة التكنولوجية (والاقتصادية) - والبديل الأفضل . (= ثلاثة مرتكزات أساسية) .

- الرهان على الوحدة الكبرى في المستقبل لأنه رهان على البقاء ، باعتبار أن الوحدات الصغرى والضعيفة لن تكون قادرة على الحياة والبقاء في وضع أصبحت تتحكم فيه المكيفات التقنية والاقتصادية والحلول (البدائل القوية) نتيجة اتصال العالم اتصالا كثيفا وتضخم أهمية الاقتصاد والتفكير الاقتصادي (العلمي والتقني) ، ويظهر أن المراجعة اللاتينية الرابعة وتوجهها الوحدوي دشن انطلاقة هذا الرهان .

(سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) .



الهوامش

(١) يظهر عنصر العلم والقوة البدنية فى الصفات التي خص الله عز وجل بها طالوت﴿ وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ . وتظهر القوة المالية في ادعاء بني إسرائيل بأنه﴿ لم يؤت سعة من المال﴾ . وتظهر عناصر القوة الأخرى : الإيمان ، الطاعة ، والتوكل والصبر ، في الموقف والتصريح الذي صرح به تنظيم طالوت عند استعداده للدخول إلى المعركة . وهي عناصر واضحة .

(٢) يشير تاريخ : ١١٤ هـ إلى فشل عبد الرحمن الغافقي ومقتله فى معركة بلاط الشهداء جنوب غرب فرنساوتراجع المسلمين عن رسالة الفتح هناك ، وتوقفت بذلك سياسة الفتح نهائيا .

(٣) أقصد بالخصوص : محمد الفلاق السفياني في كتابه « تاج الملك المبتكر ... » - مخطوط بالخزانة الحسنية - خلال الباب الأول والثانى من المقدمة . وكذلك : الغالى اللجائى (مقمع الكفرة ...) - مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط - خلال الفصل الثانى .

(٤) جمع في هذا المجلس علماء مسلمين من المغرب والمشرق إلى جانب علماء من مختلف جهات أوربا ، وخصص لهم قلعة وزودهم بكل لوازم البحث والعمل ، وكانوا تحت إشرافه المباشر . فطور بناء السفن ، ووضع الخرائط ، وحرر مجموعة من النظريات ، شرع في تطبيقها مباشرة .

(٥) يراجع :

L - Baudiy ; Prèci d'historè des doctrines èconomiqnes - 4 e ed .Paris 1947 . p27 èrs .

- Gounard ; Histoire des doctrines èconomiquies - 3 e ed paris 1941 .
- H . poncarè ; science et methode - Paris -

(٦) ويدخل في هذا الإطار هجوم الأسطول البريطاني على مدينة الجزائر سنة ١٨١٦ وصبه مئات آلاف القنابل عليها لتحطيم أسطولها ودورها البحري الهام . ويدخل في ذلك أيضاً الهجومات المتعددة التي نظمتها الأساطيل الأوربية على الموانئ المغربية ، وأرغمت السلطان المولى عبد الرحمن بن هشام (١٨٢٢ - ١٨٥٩ م) على حل الأسطول البحري المغربي ، وقد كان هذا الحل من بين الشروط التي فرضت عليه إثر انهزامه في معركة إيسلي (١٤ غشت ١٨٤٤ م) أمام الجيش الفرنسي . ونفس الشروط فرضت على محمد عندما انهزم أمام الحلفاء .

(٧) يراجع : تاريخ الضعيف - خلال أحداث ١٢٠٥ -١٩٠٦ هـ/١٧٢٠ - ١٧٢٢ م .

(٨) ا . ل فيشر : تاريخ أوربا في العصر الحديث – ط ٤٠ – ١٩٦٤ – ص ٣٢٥ . ومن ثم تبين أن مرحلة اللاتينية الكبرى لم تحن بعد ، وأن المراحل قبلها ضرورة تاريخية لابد منها .

(٩) راجع : وثائق التدخل الأجنبي في الوطن العربي – ص ٤٤ وما بعدها .

(١٠) راجع : الإتحاف الوجيز المهدي للسلطان عبد العزيز – للدكالي – مخطوط الخزانة العامة بالرباط – ص ٢٧ وما بعدها .
ومحمد المنوني : مظاهر يقظة المغرب الحديث – الجزء الأول .

(١١) كان مؤتمر باريس سنة ١٩٥٦ م بضغط من بريطانيا وفرنسا لإرغام تركيا على التنازل عن البلقان وتقسيمها بين النصارى والبلقان أنفسهم وضم بعضها إلى النمسا ... وكانت اتفاقية ١٩٠٠ بين فرنسا وإسبانيا قد فصلت الجزء الجنوبي للمغرب الأقصى وقسمته بينهما ، فأخذت فرنسا : موريتانيا والسنغال ومالي وأخذت إسبانيا ما يعرف اليوم بالصحراء الغربية . (يراجع الكتاب الأبيض المغربي – الرباط ١٩٦٠) .

(١٣) الحزب أداة ضرورية للتنظيم والعمل . غير أن هذه الأداة سخرت كذلك في الغزو وزرع الأفكار المعادية وتقسيم الأمة ، وبذلك ينقسم الحزب إلى حزبين : حزب الله وحزب الشيطان .

(١٤) كثرت التصريحات والكتابات في مختلف الصحف والمجلات الأوربية إثر انفجار النظام الشيوعي وانهياره بأوربا الشرقية خلال أكتوبر ونوفمبر وديسمبر ١٩٨٩ حول سقوط الحوافز المحركة للتطور ، باعتبار أن الخلاف الايديولوجي بين النظامين الشيوعي الشرقي (الروسي) والليبرالي (الغربي) ، والحرب الباردة بينهما منذ نهاية الحرب العالمية الثانية كان حافزا قويا على التسابق نحو التسلح ، إلى جانب التنافس الاقتصادي والاستراتيجي ، كما كان التسابق الاستعماري بين الدول الأوربية الغربية قبل الحرب العالمية الأولى والثانية يشكل حافزا قويا كذلك ، فلما انتهى التسابق الاستعماري إثر الحرب العالمية الثانية وانتهى النظام الشيوعي في خريف ١٩٨٩ وانتهت معه الحرب الباردة : اعتبر الأوربيون ذلك نهاية للتاريخ ، أي نهاية للتطور ؛ لأن اختفاء الحافز اختفاء للضغط ، واختفاء للتطور بالنتيجة .

ويؤكد هذا أن نظام العلاقة بين المواجهة والمراجعة في التاريخ علاقة تلازمية ، وبالتالي تمثل هذه العلاقة قانونا أساسيا في التاريخ وحركته ، فتصبح المواجهة قانونا في التطور ، وأن الشعوب التي أدركت حقيقة هذا القانون وتفاعلت به هي الشعوب اللاتينية الغربية (الأوربية) أولا . أما الشعوب الإسلامية فلم تدرك إلى الآن قوانين التفاعل والتطور .

(١٥) تكلم مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الأوربيين منهم (دوركايم) حول نظرية العداء التي ينميها الوجود العسكري القمعي بين السكان والأهالي ، ورؤيتهم اليومية له كمتسلط قامع ومستغل ، ومنها استقى السياسيون الأوربيون تصوراتهم حول ضرورة إنهاء الوجود الاستعماري العسكري ، وتغيير التقنيات التي تتغلغل بها الحضارة اللاتينية(الغربية) في البلدان الإسلامية وغيرها .

(١٦) وقع اجتماع بالبحر المتوسط قرب جزيرة مالطة بين الرئيس الأمريكي الحالي جورج بوش والرئيس السوفياتي الحالي كذلك : مخائيل غورباتشوف في الأسبوع الأول من شهر ديسمبر ١٩٨٩ ، وكانا يتنقلان خلال جلسات محادثتهما من سفينة أمريكية إلى سفينة روسية وسط البحر المتوسط الذي اشتدت عواصفه حتى كادت أن تتوقف هذه المحادثات لشدة اضطراب البحر .

وقع اجتماعهما في ظروف انهيار النظام الشيوعي بأوربا الشرقية كلها إثر إعلان غورباتشوف عن سياسة الإصلاحات (البريسترويكا) الذي هو إعلان عن نهاية النظام الشيوعي ، وبالتالي عن نهاية نظام القطبية المزدوجة (الشرق والغرب) وبداية مرحلة الوحدة الأوربية بشطريها الشرقي والغربي ، فتطلب ذلك تقسيماً جديداً لنفوذهما في العالم مغايراً ومخالفاً لتقسيم يالطا بينهما إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ م ، وتغير استراتيجية العمل التي كان معمولاً بها حسب اتفاق يالطا ، وظهور استراتيجية مالطا التي يظهر أنها عالجت كيفية مواجهة ظهور الإسلام ، والقوة الأسيوية (الصين والهند واليابان) كقوة بشرية واقتصادية خطيرة .

(١٧) الرق عند أرسطو نوعان : - رق طبيعي مباح وهو استرقاق الشعوب غير اليونانية واللاتينية (الرومانية) ، باعتبارها خلقت عناصر خادمة (مسودة) [معدن خسيس] .

ـــ ورق غير طبيعي حرام وممنوع ، وهو استرقاق العنصر اليوناني واللاتيني (الروماني) ، باعتباره خلق عنصراً سيداً (مخدوماً) [معدناً نفيساً] . وهذه النظرية الأرسطية هي أصل العنصرية في أوربا إلى الآن ، ومنها ظهرت النزعة النازية والفاشية وغيرهما من المذاهب العنصرية الأوربية إلى الآن . ولن تموت هذه النزعة لأنها عقيدة فكرية ، والأفكار لاتموت بسهولة ، إلا إذا قتلها فكر وحضارة أقوى منها ، وهو ما لم يظهر إلى الآن .

- يراجع : د . لبيب شقير : تاريخ الفكر الاقتصادي - دار نهضة مصر - د . ت - ص ٤٢ .

(١٨) محمد الفلاق السفياني (ت : ١٣١٢ هـ /١٨٩٥ م) تاج الملك المبتكر - مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط : ص ٦ - ١٠ ، نقلا عن مقدمة ابن خلدون وكتاب السياسة لأرسطو مع طرح اجتهادي له حول المنظومة الشرطية للحصول على القوة التي ساقها في إطار عقلي منطقي ، وبينها في جداول ورسوم ودوائر هامة . (راجع المنوني كذلك : مظاهر يقظة المغرب الحديث : ٢٦٧/١) .

(١٩) محمد الغالي اللجائي (ت : ١٢٨٩ هـ /١٨٧٢ م) في كتابه « مقمع الكفرة » - مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط - الفصل الأول كله الشروط الثانية التي تقرر - فقهيا - وجوب توفر القوة في الدولة الإسلامية ، بشكل يؤكد أن القوة قاعدة مبدئية في الإسلام ، والتفوق بها عبر العصور واجب

من أول وأكبر الواجبات على المسلمين .

(٢٠) نجد مضمون هذا المعنى عند الفقهاء ، غير أن تعميق الفكرة وتحليلها تحليلا علميا لتحديد الأجهزة الفكرية والاقتصادية والنفسية ... التي توظف للسيطرة على الإنسان بهدوء ولباقة ولطف كان يتطلب عقلية شمولية (كونية) ، سياسية واستراتيجية ، تجريبية وعلمية ، إلى جانب سلطة الفكر والعلم ودورها الحقيقي في القرار ، أما مع سلطة الحكم الفردي الاستبدادي والأنانية والجهل فلم يكن يساعد على الوصول إلى هذا .

(٢١) لم يدرس في تاريخ المسلمين إلى الآن عنصر النزعة السلطوية وسبب قفزها وتصدرها في التاريخ ، ووضع منهج علمي لمنعها من السيطرة مرة أخرى ، ويرجع ذلك في الأصل إلى تخلي العلماء عن دورهم ، وتحولهم إلى متملقين ، وانتكاسهم وانكماشهم . وهكذا يتبين أن أزمة دور العلماء مع أزمة تسلط النزعة السلطوية الفردية ، كانا معا أساس أزمة الأمة الإسلامية في التاريخ إلى الآن .

(٢٢) يراجع عنه : دراسات إسلامية - مجموعة من المستشرقين - بيروت ١٩٦٠ . - ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢٣) يراجع عن المعتزلة الجديدة : لوشروب وشكيب أرسلان : حاضر العالم الإسلامي : ٢٧٠/١ - ٢٧٢ - بيروت /ط .

(٢٤) في الحقيقة كان عبد الحميد (ابن باديس) (١٣٠٥ - ١٣٥٩ هـ/ ١٨٨٩ - ١٩٤٠ م) يريد تأصيل الحركة السياسية الجزائرية ، ويجعلها تعتمد التقنيات الفكرية والسياسية بمفهوم متطور يجمع بين القديم والجديد ، وهو تطور في غاية الأهمية ، خصوصاً أن استراتيجيته كانت تعتمد على تجذير الفكرة الإسلامية العربية بين القاعدة الشعبية ، لأن ذلك يقوي المناعة من جهة ، ويجعل الغزو الفرنكفوني ، في الجزائر يتكسر عند اصطدامه بالقاعدة ويفشل بالنتيجة من جهة أخرى ، ولا يخفى ذكاء هذا العمل وقدرته .

(يراجع مثلا :محمد الميلي : ابن باديس وعروبة الجزائر - بيروت ١٩٧٣/كل الكتاب) .

(٢٥) يراجع عن السنوسية ودورها : حاضر العالم الإسلامي (م . م) : ٣٩٦/٢ وما بعدها ، وبالخصوص :

G .Bamet maury ;L,islamisme et le christianisme en Afrique - Paris 1906-art : 2-3 - .

H .duveyrier ; -La confrerie musulmane de sidi Mohammed Ben es sènoussi-Paris 1884

(٢٦) يراجع عن النقشبندية في الاتحاد السوفياتي اليوم المقال الخطير الذي كتبته : - (شانتال لومرسيه كيلكوجيه : الطرق الصوفية في شمال القوقاز) - مجلة « الاجتهاد » - العدد السادس - السنة الثانية

شتاء ١٩٩٠ - ١٤١٠ هـ - ص ٢٥٩ - ٢٧٤ .

(٢٧) عن القادرية والتيجانية ، تراجع المراجع المذكورة بالملاحظة : ٢٥ .

(٢٨) حزب الله وحزب الشيطان في القرآن الكريم له مفهوم تنظيمي ، يقوم على أساس الفكرة المذهبية (الأيديلوجية) الدينية - ولذلك فإن العناصر التي يتشكل بها الحزب في القرآن الكريم هي : الفكرة الدينية ، مضافاً إليها العناصر البشرية التي تتألف وترتبط بهذه الفكرة مضافاً إليه الحركة التي تقوم بها لنشر هذه الفكرة ، وبالتالي المشروع الذي تحمله لتغيير الباطل ومحوه من جميع عناصر الحياة البشرية ، وبذلك يكون القرآن الكريم أول مؤسس نظام الحزب (التنظيم) على أسس وتقنيات متطورة جدا ، لم تتغير إلى الآن ، ولن تتغير . وبذلك يكون نظام الحزب تأسيسا قرآنيا ، وأخذه الغرب اللاتيني بكل أجهزته ، ثم أضاف إليه أجهزة جديدة مثل : الأجهزة الصحفية ، والهيكلية البشرية الوظيفية .

(٢٩) الحيوان في حد ذاته ليس تافها ، بل يقوم برسالة هامة : بلبنه ولحمه ، وصوفه ، وجلده ، وخدماته ... الخ وإنما نقصد أن رسالة الإنسان ليست هي رسالة الحيوان ، لأن الإنسان إذا تخلى عن رسالته لايمكنه أن يقوم برسالة الحيوان ، وبذلك يصبح مهتما فقط بالأكل والجنس وهما أصل رسالة الحيوان للقيام بوظيفته ، وبما أن وظيفة الإنسان غير وظيفة الحيوان يصبح عند اهتمامه بالخبز والجنس فقط تافها جدا .

(٣٠) أرغمت تركيا على ذلك إثر انهزامها أمام الحلفاء (بريطانيا وفرنسا وروسيا) في حرب تحرير اليونان وبلدان البلقان سنة ١٨٢٩ م . كما أرغمت الجزائر إثر هجوم أسطول الحلفاء عليها (بريطانيا وهولندا وبلجيكا وفرنسا) سنة ١٩١٦ وحطمتها وخربت مرساها وأحرقت أسطولها نهائيا كما أرغم المغرب على حل أسطوله البحري نهائيا إثر انهزامه في معركة إيسلي (١٨٤٤) أمام فرنسا ، حيث اشترطت عليه شروطا قاسية منها حل أسطوله البحرى وإلغاؤه نهائيا .

راجع عن هذه المعطيات : لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث : ١١٦ - ١٢٣ . وعبد الجليل التميمي : بحوث ووثائق - تونس - ط . ١/١٩٧٢ - ص ٢٣٩ - ٢٦٠ . ومحمد المنوني : مظاهر يقظة المغرب الحديث : ١/١٠ وما بعدها .

(٣١) يراجع عنه : مجموعة من المستشرقين دراسات إسلامية (المرجع السابق) .

(٣٢) يراجع عن حركة عمر الفوتي : لوشروب وشكيب أرسلان : حاضر العالم الإسلامي - المرجع المذكور : ٢/٢٩٧ - ٢٩٨ .

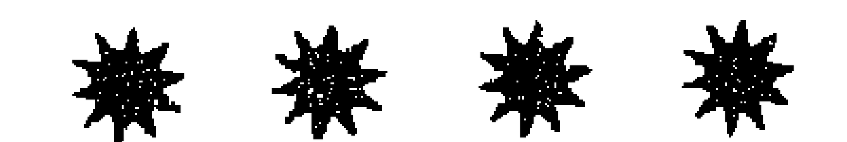
وكذلك :

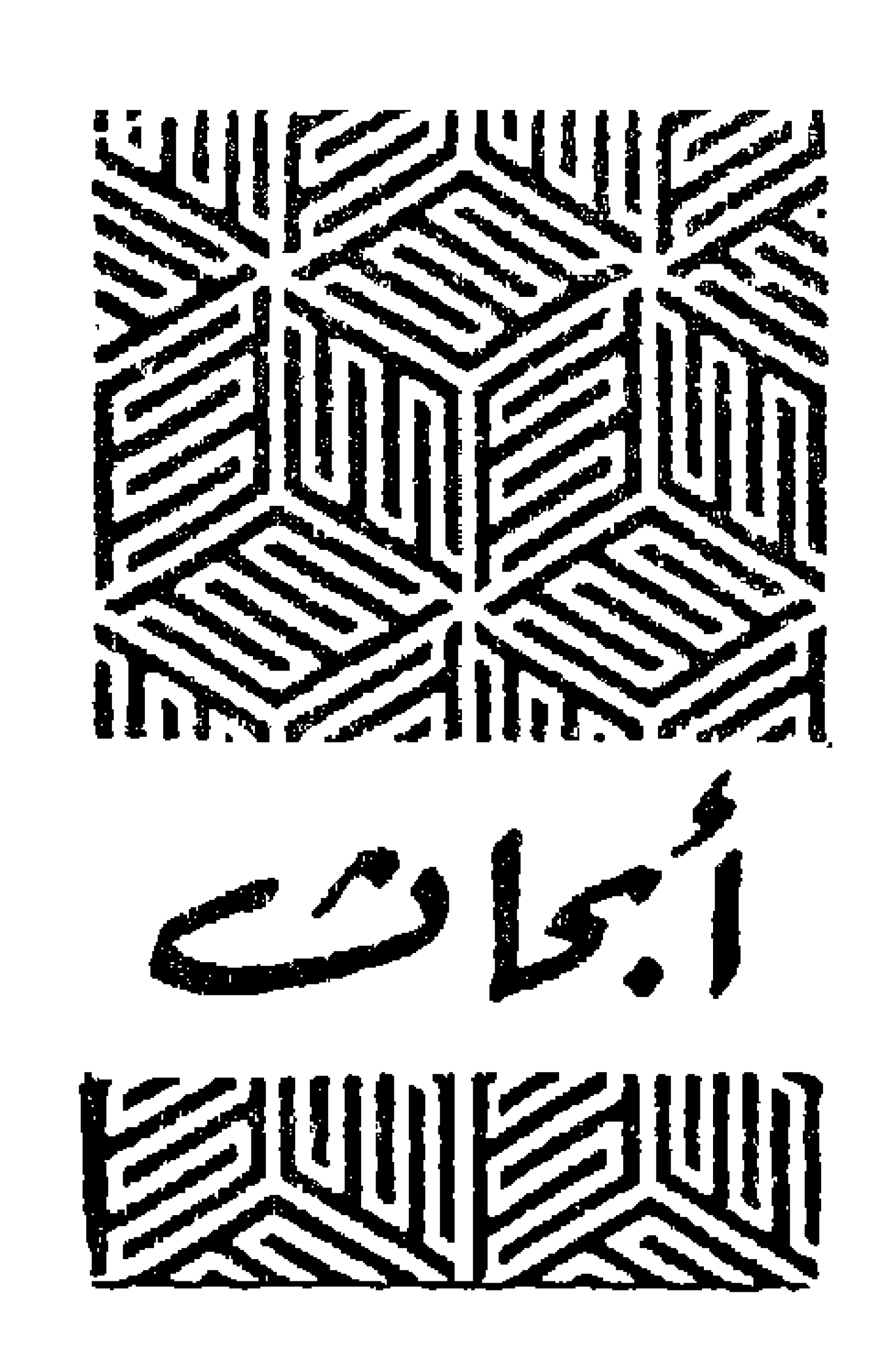
- G . Bemnet Maury ; L'islamisme et Le christianisme en Afrique - paris 1906 .n ;67et s .

والحقيقة أنه لا توجد دراسة مفصلة وحقيقية عن هذه الحركات الإسلامية بالسودان الغربي إلى الآن .

وكل ما يوجد عنها مجموعة من التقارير الأوربية الموجهة .

(٣٣) عن الثورة الالكترونية الأولى والثانية والثالثة – يراجع المقال الجيد الذي كتبه : الدكتور عبد المهدي طالب رحمه الله تحت عنوان : « بداية العصر الالكتروني الثالث » – مجلة « العربي » – العدد ٣٧٨/ شوال ١٤١٠ هـ/ مايو ١٩٩٠ – ص ٥٩ – ٦١ .





التنمية الاقتصادية نقد الفكر الوضعى وبيان المفهوم الإسلامى

د / عبد الرحمن يسرى أحمد(*)

مقدمـــة :

ستتقدم أولا بنقد لنظرية التنمية الوضعية كتمهيد ضرورى ولإبراز أوجه التناقض أو الاختلاف بين المفهوم الوضعى والمفهوم الإسلامى فيما بعد . ثم نتناول الأسس الفلسفية للمفهوم الإسلامى للتنمية ونعرض بإيجاز اجتهادات الكتاب المعاصرين فى اشتقاق هذا المفهوم من مصادر الفكر الإسلامى . بعد ذلك نتقدم بمفهومنا للتنمية فى الإطار الإسلامى ونشرحه شرحاً مفصلاً قدر الإمكان ثم نبين ما يترتب على اتخاذ هذا المفهوم من نتائج بالنسبة لسياسة عملية مقترحة للتنمية.

أولا : نقد نظرية التنمية الوظيفية(1):

١ ـــ تعكس الفروض الأساسية لمعظم نماذج النمو ونظريات التنمية الظروف الاقتصادية للبلدان المتقدمة ، وهذا فى حد ذاته يجعلها غير ملائمة وأحيانا عديمة النفع للبلدان النامية .

فإذا استعرضنا نماذج النمو بدءاً من النموذج الكلاسيكى ومروراً بالنموذج الماركسى ثم النماذج النيوكلاسيكية ثم نموذج شومبيتر ونموذج هارود دومار لوجدنا جميع هذه النماذج تعتمد على مجموعة عروض أساسية مشتقة من بيئة الدول الغربية فى القرن الماضى ثم القرن الحالى .

فنجد مثلا فرضى التوظف الكامل والمنافسة الكاملة يسيطران على نماذج النمو الكلاسيكية والنيوكلاسيكية . والمعروف أن البلدان النامية تعانى من أنواع مختلفة من

(*) أستاذ الاقتصاد جامعة الإسكندرية .

البطالة الإجبارية والمقنعة وكذلك من الممارسات الاحتكارية خاصة فى مجال النشاط التجارى . ونجد جميع النماذج تشترك فى افتراض التقدم التكنولوجى المستمر . وهذا الفرض بعيد المنال عن البلدان النامية حتى ولو أخذنا فى الاعتبار أن بعض النماذج تناولت بالتحليل آثار الإبطاء فى عملية التقدم التكنولوجى كذلك فإن جميع النماذج تفترض صراحة أو ضمنا الرشد الاقتصادى لدى الأفراد سواء كانوا مستهلكين أو مدخرين أو مستثمرين أو منتجين أو بائعين . ويترتب على هذا الفرض تعظيم المنفعة أو الإشباع ، والادخار لأجل الفائدة أو لأجل الاستثمار وتحقيق أقصى ربح ممكن ، ويترتب عليه أيضا البحث عن أفضل الفرص للاستثمار والتحرك بمرونة من قبل المنتجين والبائعين تبعاً لتغيرات الأسعار والأرباح . وجميع الذين بحثوا فى ظروف التخلف الاقتصادى يعلمون أن بعض هذه التصرفات المشتقة من فرض الرشد الاقتصادى قد يوجد فى البدان النامية ولكن الغالب هو أن الأفراد يتصرفون وفقا لدوافع أخرى مختلفة تماماً أحياناً فالأفراد قد يدخرون ويعطلون مدخراتهم تماما وقد يستثمرون فى أكثر الفرص أمانا وليس بالضرورة أبدا أكثرها ربحية . وقد تبقى الاستثمارات فى الأنشطة الإنتاجية الأقل نجاحا بسبب عوامل تقليدية اجتماعية أو عوامل سياسية تفوق فى أهميتها العامل الاقتصادى . ونموذج شومبيتر مثلا يفترض أن كل شيء يسير على ما يرام فى ظل المحاولات المستمرة للتجديد Innovation من قبل المنظمين حتى يفسد المناخ الاقتصادى الاجتماعى بسبب الضرائب المرتفعة على الأرباح والارتفاع فى نسبة الأجور إلى الأرباح . فإذا بحثنا فى واقع البلدان النامية وجدنا أن الضرائب المرتفعة وانخفاض معدلات الأرباح لدى رجال الأعمال يفسد مناخ النشاط الخاص ولكنه ليس أبدا بالعامل الوحيد أو الرئيس . فمن أكثر ما يفسد المناخ المحيط بالنشاط الخاص التدخلات الحكومية المباشرة والحاجة إلى رشوة الموظفين العموميين وبعض كبار المسئولين والبيروقراطية القاتلة فى استخراج التراخيص الرسمية وكثرة التعديلات فى اللوائح المنظمة والقوانين الخاصة بالنشاط الاقتصادى وغموض هذه اللوائح والقوانين ... الخ

وفى نموذج هارود – دومار الذى أثار إعجاب كثير من رجال الاقتصاد فى البلدان النامية ــ بلا أى مبرر سوى التبعية الفكرية ــ نجد علاقات منطقية قائمة على افتراضات خاصة بالادخار والاستثمار ومعامل رأس المال ومعدل نمو السكان . ومثل هذه « العلاقات المنطقية » تستند إلى ظروف سادت فى البيئة الغربية فى الفترة بعد الكينزية ولكنها بعيدة كل البعد عن واقع البلدان النامية . ولقد تحمس بعضهم

للنموذج حتى افترض أنه من الممكن الاستفادة به فى ظل التخطيط الاقتصادى . وليس ثمة ضمان أن هذا الإسلوب يمكن أن يحقق هدف النمو المنتظم فى البلدان النامية . بل ليس ثمة ضمان أن بالإمكان قيام جهاز للتخطيط الاقتصادى على درجة من الكفاءة فى هذه البلدان فى ظل الظروف التى تمر بها قبل حدوث تغير جوهرى فى المناخ الاقتصادى والاجتماعى .

٢ ــ بعض النظريات التى قيل إنها انطلقت من بحث التخلف الاقتصادى ومحاولة علاجه تقدمت بسياسات أو استراتيجيات غير واقعية أو غير مكتملة لأنها تأثرت أصلا بالنظرية الغربية أو بالفكر الأجنبى بصفة عامة .

فمثلاً فى نموذج أرثر لويس للنمو الاقتصادى « فى ظروف عرض غير محدود من العمل نجد محاولة واضحة لتحليل أسباب التخلف وعلاجه ولكن من الواضح أن القصور فى هذا النموذج يرجع إلى تأثر لويس البالغ بالنموذج الكلاسيكى إلى درجة الارتباط بفكرة أجر الكفاف والاعتقاد بأن زيادة قليلة فوق ذلك الأجر كفيلة بتحريك عنصر العمل من القطاع الأولى ذى الإنتاجية المنخفضة إلى القطاع الصناعى ذى الإنتاجية المرتفعة . وهذا مرفوض حيث يعنى إمكانية معاملة العنصر البشرى ــ عنصر العمل ــ فى البلدان النامية المعاصرة كمعاملته فى أوربا منذ قرن أو قرنين من الزمان . وتأثر لويس بالتحليل الكلاسيكى جعله يهمل العديد من العوامل الاجتماعية والاقتصادية التى أصبح من المعروف أنها تؤثر فى حركة عنصر العمل ونفقته وإنتاجيته . هذا بالإضافة إلى خطأ الاعتقاد بأن سحب العمل من القطاع الأولى لن يؤثر على إنتاجيته بسبب التعلق بالفكرة النيوكلاسيكية السطحية القائلة بأن الإنتاجية الحدية للعمل الزائد عن الحاجة بعد مرحلة معينة ــ تصبح صفرا . ولقد ثبت خطأ هذه الفكرة للذين اهتموا ببحث الظروف الواقعية للعمل فى القطاع الأولى فى البلدان النامية .

وفى نظرية أو استراتيجية النمو المتوازن التى كان روادن ونيركسه من روادها الأوائل نجد التأثر بالفكر الغربى يتمثل فى إرجاع التخلف الاقتصادى إلى عدم وجود النشاط الصناعى الحديث . أما علاج هذا الموقف فغير ممكن إلا إذا قمنا بإنشاء عدد كبير من الصناعات فى آن واحد . ولا شك أن القطاع الصناعى الحديث له أهميته الكبيرة فى قضية التنمية . ولكن التأثر بظروف البيئة الغربية ، والتجربة الغربية أدى إلى افتراض عام بعدم إمكانية الاعتماد على القطاع الأولى من أجل التنمية . لماذا ؟ ألم تثبت تجارب بعض البلدان أن إهمال القطاع الأولى أدى إلى مزيد من التخلف وأن الإصرار على التصنيع الشامل أدى إلى قيام عديد من الصناعات الضعيفة التى لا

تتمتع بأية ميزات نسبية ولا تستطيع تصريف إنتاجها فى السوق الخارجى أو فى السوق الداخلى إلا عند درجة مرتفعة من الحماية ، هذا بالإضافة إلى أن الاستراتيجية فتحت بابا واسعا لزيادة الاعتماد على التمويل الأجنبى ومن ثم المديونية الخارجية .

ذلك لأن الاستثمار فى عدد كبير من الصناعات فى آن واحد مع انخفاض معدلات الادخار داخليا وعدم إمكانية تنمية الموارد الأجنبية عن طريق التصدير إلا فى الأجل الطويل كان يعنى شيئا واحدا . وهو اتساع فجوة الموارد . وفى ظرف ضعف الاستثمار الأجنبى المباشر أو عدم رغبته فى المساهمة فى برامج التنمية يصبح الحل الوحيد لسد فجوة الموارد متمثلا فى الإقتراض من الخارج . وفى الستينات لم يفطن أحد إلى خطورة هذا الطريق . ولكننا الآن فى عقد التسعينات نرى بجلاء كيف أن الاقتراض من الخارج مع الفشل فى تنمية الصادرات ومن ثم تنمية موارد النقد الأجنبى أدى إلى تصاعد المديونية الأجنبية حتى صارت أشبه بالسد المنيع الذى يقف أمام قضية التنمية وهكذا تؤدى الفروض الخاطئة إلى سياسات غير سليمة وإلى مواقف عسيرة فى النهاية .

أما نظرية النمو غير المتوازن أو القطاع الرائد leading Sector ، التى كان هيرشمان رائدها الأول ، فقد تفادت كثيراً من الانتقادات التى كانت توجه إلى استراتيجية النمو المتوازن ولكنها افترضت مقدرة غير عادية أو غير موجودة لدى البلدان النامية فى تقدير أو تحديد أولويات الاستثمار . فهل يمكن لجهاز الأسعار فى البدان النامية بالتشوهات المعروفة فيه أن يوجه الموارد الاقتصادية إلى النشاط الذى يتمتع بأكبر درجة من الترابط **Linkage** للأمام وللخلف ، أم هل نلجأ إلى أسلوب التخطيط الاقتصادى لاجتياز هذه الصعوبة كما اقترح بعضهم فى معرض الدفاع عن الاستراتيجية ؟ وأى نوع من التخطيط ؟ المركزى أم التأشيرى ؟ وما الآثار الاقتصادية والاجتماعية المترتبة على ذلك ، ومرة أخرى نجد المفكر الغربى يعرض حلولا غير مكتملة أو سياسة غير واقعية تثير أسئلة بلا إجابات .

وفى التحليل النظرى لمن تأثروا عموما بالفكر الاشتراكى العلمى « الماركسية » فإن استمرارية التخلف الاقتصادى أو بطء عملية التنمية يرجع إلى عاملين أساسيين أحدهما خارجى وهو قوة الاحتكارات والمراكز الاقتصادية الرأسمالية وسيطرتها الدولية على أسواق السلع ورأس المال ، وثانيهما داخلى وهو عدم قدرة نظام السوق والمشروع الخاص على مواجهة قضية التخلف الاقتصادى . فالعامل الخارجى يمنع تنمية أسواق الصادرات للبلدان النامية

بل يؤدى إلى تقلصها . وكذلك فإن السيطرة على أسواق رؤوس الأموال تجعل البلدان النامية تحت سيطرة الاستثمارات الأجنبية أو فى قبضة الدائنين الذين يقومون بتقديم القروض لها . أما العامل الداخلى فيعنى أن السوق فى البلدان النامية بجميع الاختلالات الموجودة فيه والمشروع الخاص بموارده الاقتصادية المحدودة واتجاهه إلى تفضيل مصالحه الخاصة لن يؤدى أبدا إلى بناء القاعدة الإنتاجية اللازمة لانطلاق التنمية . ولذلك فإن علاج التخلف يتمثل فى التوجه إلى الداخل والاعتماد على الذات بدلا من الانفتاح على العالم الخارجى .

٢ ـــ الاعتماد على المشروع العام بصفة رئيسية ونظام التخطيط الاقتصادى لأجل بناء القاعدة الإنتاجية الضرورية للتنمية . ولا شك أن التحليل فيه جانب من الصواب ولكنه يجانب الصواب أيضا فى عدة أمور هامة مما يجعله إجمالا غير واقعى وغير ناضج بالإضافة إلى البعد المذهبى الذى نرفضه كما يرفضه آخرون .

إن استراتيجية التوجه إلى الداخل والاعتماد على الذات فى حد ذاتها مرغوبة ومنطقية جدا طالما أنها تعنى تنمية المقدرة الذاتية على التمويل وأكبر قدر من الاستخدام الكفء للموارد الاقتصادية المتاحة داخليا مع أقل قدر من الاعتماد على التمويل الخارجى والأسواق الخارجية التى يتم فيها التبادل بشروط لغير صالح البلدان النامية .

وبالنسبة إلى عدم قدرة نظام السوق والمشروع الخاص على تحقيق التنمية فإن التشخيص له جانب واقعى لا ينكر ولكن لنا أن نتساءل ولماذا يكون الحل بالضرورة عن طريق إنشاء المشروعات العامة والتخطيط الاقتصادى ؟ لماذا لا يكون العلاج عن طريق إصلاح الاختلالات الموجودة فى نظام السوق مع بقاء النظام نفسه ؟ ولماذا لا نستفيد بأكبر قدر ممكن من الدافع الفردى الموجود لدى المشروع الخاص ؟ أليس ممكنا إذا عرفنا أسباب الاختلالات واستطعنا إجراء التغيرات الهيكلية اللازمة فى المناخ الاقتصادى والقانونى ؟ أضف إلى هذا أن قيام المشروع العام فى البلدان النامية ونجاحه يحتاج بصفة مؤكدة إلى درجة عالية من النضج والوعى بالنسبة لفكرة المصلحة العامة وكيفية تحقيقها وحمايتها على المستوى التطبيقى للاقتصاد ككل . ولك أن تتساءل عن إمكانية توافر هذا النضج والوعى فى ظروف البلدان النامية التى تسودها درجة عالية من الأمية ودرجة منخفضة جدا من الديمقراطية وضعف أو فقدان السلطة الشعبية النيابية . وهذا بالإضافة إلى البيروقراطية القاتلة السائدة وسط موظفى الحكومة والذين ينتقلون تلقائيا إلى القطاع العام . والمشاكل الناجمة عن حب المظهرية

وتقليد المذاهب وانتشار الرشوة والفساد وتسلط القرار السياسى على القرار الاقتصادى أو الفنى . كل هذا يقتل فكرة المصلحة العامة قتلا ويجعل تحقيقها على المستوى الاقتصادى من خلال المشروع العام أمرا استثنائيا قد يتحقق بالصدفة فقط .

أما أجهزة التخطيط الاقتصادى فقد يمكن فعلا إنشائها اعتمادا على الصفوة المثقفة والمهيأة علمياً وفنياً وتنظيمياً لمهام جمع البيانات والدراسة والتحليل ووضع الخطة . ولكن السؤال هو : من الذى يتخذ القرارات الأساسية فى عملية التخطيط ؟ هل هو هذا الجهاز العلمى الفنى أم الجهاز السياسى ؟ وإلى أى مدى يتسبب الجهاز السياسى بقراراته العفوية فى إحداث تشوهات بالغة فى عملية التخطيط ، وليس لأى سبب سوى اكتساب أكبر قدر من الشعبية . وهل يستطيع أحد أن يجزم أن هذه التشوهات الناشئة عن التدخلات غير الرشيدة فى أجهزة التخطيط وفى الخطة نفسها أقل إضراراً بعملية التنمية من التشوهات الناشئة عن الاختلالات المعروفة فى نظام السوق . إن تجربة بعض البلدان النامية أثبتت أن التكلفة الاجتماعية للتخطيط باهظة .

وبطبيعة الحال فقد قيل إن الإطار الاشتراكى « السياسى والاجتماعى » ضرورى جداً لكى تسير أمور القطاع العام والتخطيط الاقتصادى فى مسارهما الصحيح . ولكن لماذا ؟ من الذى يسلم بالمذهب الاشتراكى وخاصة فى البلدان النامية الإسلامية ؟ مامدى واقعية هذا المذهب فى بلداننا أو فى كثير من البلدان النامية التى لا تسمح عقائدها أو قيمها الاجتماعية بقبوله ؟ وبالطبع فإن أصحاب الفكر الاشتراكى لهم حجج كثيرة « وربما يعتقدون أنها قوية أيضا » فى الدفاع عن فكرهم كأصحاب المذاهب الاخرى . ولكن يبقى أمر واضح تمام الوضوح ولا يمكن ادعاء عدم رؤيته الآن ونحن فى تسعينات القرن العشرين ألا وهو فشل الاشتراكية العلمية وانكسارها اقتصاديا فى فترة سبق أن قيل أنها فترتها الذهبية ، وفى عقر دارها . كيف إذا يتصور نجاح المذهب فى البلدان النامية وهو مذهب مستورد ودخيل على أبنائها وحياتها الاجتماعية والاقتصادية ؟

ملاحظات ختامية :

ما سبق من نقد لا يعد بحال من الأحوال نقداً لكل ما هو معروف من نظريات وضعية فى التنمية الاقتصادية ولا هو بشامل لكل ما يمكن أن يوجه من نقد لهذه النظريات . بل هو فقط أهم ما يمكن أن يوجه من نقد لإبراز النظريات الوضعية فى هذا المجال . لذلك فإنه من المفيد ومن

الضرورى أن نستخلص فى النهاية المحاور الأساسية لما تقدم من نقد بالإضافة إلى بعض الملاحظات التى نعتبرها ضرورية للتأصيل الفكرى .

١ – استمدت النظريات الوضعية القائمة فى مجال التنمية فروضها الأساسية من البيئة الغربية . وحتى بالنسبة لمجموعة النظريات التى قيل إنها اهتمت بتحليل التخلف الاقتصادى ومحاولة علاجه فإنها ارتبطت أصلاً أو بطريق التبعية بالفكر الرأسمالى أو بالفكر الماركسى وكلاهما فكر مستورد ودخيل على البلدان النامية .

ولقد قمنا بتفصيل هذا الانتقاد فيما سبق لأهميته ولكن تبقى ملاحظة ختامية وهى أن تعلق رجال الاقتصاد من أبناء البلدان النامية بالنظرية الوضعية بالرغم من ارتباطها بالبيئة الغربية أو بالفكر الأجنبى لا يدل إلا على التبعية الفكرية التى هى فى رأينا من أهم الأسباب وراء استمرارية التخلف الاقتصادى والاجتماعى .. الخ . وتعتمد التبعية الفكرية على عدد من العوامل من أهمها :

أ – تلقى الصفوة من أبناء البلدان النامية تعليمهم فى البلدان المتقدمة اقتصادياً « غرباً وشرقاً » وتأثرهم بالفكر والنظريات التى درسوها على أساتذتهم .

ب – الاعتقاد بأن المكانة العلمية لهذه النظريات لابد وأن تكون مرتفعة لأنها وليدة ظروف مجتمعات متقدمة علمياً واجتماعياً واستطاعت أن تحقق تقدمها الاقتصادى ، ومن ثم فإن التفريط فى هذه النظريات ولو مثقال ذرة يعتبر تفريطاً فى حق العلم ويجر إلى أخطاء جسيمة وانحراف عن مسار التقدم .

٢ – أبرز الفكر الوضعى بصفة عامة دور العوامل المادية إلى درجة اعتبار أن العوامل غير العادية غير مستقلة أو تابعة كما فى الفلسفة الماركسية ، أو إلى درجة الاعتقاد بأن التحليل الاقتصادى يمكن أن يتم بمعزل عنها فلا يتأثر بها بتاتاً كما هو فى المدرسة النيوكلاسيكية ، أو الاعتقاد بأن هذه العوامل تلعب دوراً ثانوياً يمكن تجاوزه .

ففى الفكر الماركسى بالرغم من الاهتمام بتحليل العوامل الاجتماعية والأخلاقية والدينية إلا

أنها من حيث ذاتها لم تعط أى دور قيادى فى عملية النمو أو التنمية . وينصب الاهتمام على عمليتى التقدم التقنى والتكوين الرأسمالى وتحليل كل ما يعوق هاتين العمليتين وكل ما يمكن أن يؤدى إلى الإسراع بهما .

أما فى الفكر الغربى الرأسمالى فقد تميز الكتاب من المدرسة الكلاسيكية باهتمامهم بقضايا المجتمع تحت مظلة الاقتصاد السياسى . ومن ثم كانت لهم توجهات إيجابية فى موضوعات الليبرالية الاقتصادية والنمو السكانى وتوزيع الدخل . ولكن تيار العلمانية والمادية واختفاء البعد الأخلاقى كان له أثر واضح فى وضع أسس المذهب الرأسمالى وإهمال النواحى الإنسانية . لذلك دافع الكلاسيكيون عن أجور الكفاف للطبقة العاملة بلا حرج ونظروا إلى النمو السكانى على أنه شر ومصدر تعاسة « إلا فيما يضمن عرض العمل عند مستوى الكفاف » ، بينما أعلى معدلات التراكم لرأس المال فى شكل آلات حديثة فأحدث هو المحرك الرئيسى لعملية النمو . وبانتقال الحلقة الفكرية إلى الاقتصاديين من المدرسة النيوكلاسيكية ، بدأ ادعاء ما سمى « بتجريد الظاهرة الاقتصادية من غيرها من الظواهر المحيطة بها » فى إطار فلسفة « الحياد العلمى » زعماً بأن هذه الفلسفة تحقق الدقة العلمية المطلوبة . ولذلك اهتموا ببحث التسعير الأمثل والتخصيص الأمثل للموارد الاقتصادية والمسار الأمثل للنمو الاقتصادى والتوزيع الأمثل للدخل . وتم ذلك كله فى إطار نظام السوق التنافسى الحر . وقد ثبت أن هذه الأفكار فى مجملها لا تصلح للدول النامية التى تعانى من مزيج مركب من الاختلالات الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية وعدم استقرار القوانين والنظم السياسية ، والذى يجعل الحديث عن الأوضاع المثلى أو ما يقرب منها من قبيل الأوهام أو الخيالات . أما إذا ادعى بعضهم أخذها مأخذ الجد فإن هذا يعتبر فى رأينا من قبيل المخدرات العلمية شديدة الخطورة بالنسبة لقضية التنمية الاقتصادية .

واستثناءاً من التيار المادى المهيمن على الفكر الاقتصادى الوضعى نذكر أن هناك منذ

الخمسينات محاولات جادة لتحليل أثر بعض العوامل الاجتماعية والسلوكية والقيم والعقائد الدينية على التخلف الاقتصادى والتنمية . ومثال ذلك مناقشة أثر الهياكل الاجتماعية القبلية والعنصرية ونظام العائلة الممتدة والثنائية الاجتماعية وأخلاق وسلوكيات مجتمع القرية وبعض الدوافع الهامة المؤثرة على حيوية النشاط الاقتصادى مثل دافع الإنجاز . ومع ذلك فإنه فى معظم المساهمات التى تمت فى هذا المجال كان الاعتقاد السائد هو أن هذه « العوامل الأخرى » غير الاقتصادية لها غالباً « دور سلبى » فى عملية التنمية أو أنها « مساعدة للتخلف الاقتصادى ومعرقلة للنمو » . وهناك استثناءات محدودة جداً من هذا الاعتقاد العام .

٣ – من الواضح أن النظرية الوضعية فى مجال التنمية – كما هو الحال فى المجالات الأخرى – أهملت بحث قضية « ما ينبغى أن يكون » واهتمت فقط ببحث وتحليل ما هو كائن وما يترتب عليه . ويلاحظ أن ما يقدمه أصحاب النظريات الوضعية من سياسات مقترحة للتنمية لا يدخل فكرياً بأى حال فى إطار « ما ينبغى أن يكون » طالما أن أساس هذه السياسات اعتمد أصلاً على فروض النظريات التى تم اشتقاقها من الواقع أو حاولت أن تفسر الواقع .

وكما هو معروف فإن هذا التيار الفكرى الذى أحكم سيطرته على النظرية الوضعية فى غضون القرن الحالى فقط ارتبط بالمفهوم التجريبى للعلم Emperical Science . الذى كانت له دائماً مبررات قوية فى مجال العلوم الطبيعية . والمنطق التجريبى له أهميته ولا يمكن إنكار ذلك ، ولكن المبالغة فى الاعتماد على هذا المنطق فى علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية الهامة كعلم الاقتصاد وفى مجال التنمية بالذات ليس لها أى مبرر منطقى ، بل لها آثارها الخطيرة على تقدم المسيرة العلمية السليمة .

ولقد أصبح المعاصرون من رجال الاقتصاد يباهون بأن علمهم يرقى إلى مرتبة العلوم الطبيعية التجريبية وخصوصاً حينما يستخدمون البيانات مع أحدث الطرق

القياسية فى الاختبارات التجريبية للنظرية .

وفى رأينا أن هذه المباهاة تعكس خللاً فكريا بصفة عامة وعقداً نفسية ونقصاً بصفة خاصة لدى الذين يعتقدون أن امتلاك أدوات وفنون التحليل القياسى والمساواة بعلماء الطبيعة التجريبيين ذات أهمية خاصة وفى ظل هذا التطور الذى أصبح فيه معظم رجال الاقتصاد يخشون الكلام « عما ينبغى » normative أو « العلم المثالى » [وكأن هذا علامة من علامات التخلف الفكرى] أصبح لدينا تسليم بالواقع وما يمليه علينا دوماً وتخاذل مهين عن الدور الذى يمكن أن يقوم به الإنسان صاحب العقل والفكر فى تغيير هذا الواقع . وهذه قضية خطيرة ، والحقيقة أن الإشكالية القائمة لدينا فى البلدان النامية لا تتعلق بكيفية اختبار بعض النظريات القائمة فى إطار البيانات المستمدة من واقع البلدان النامية وبأحدث الأساليب وإنما هى كيفية تكوين نظرية جديدة تعمل على تغيير الواقع القائم .

الفجوة الفكرية والتبعية والحل الملائم :

يتضح مما تقدم من نقد أن البلدان النامية تواجه فراغاً فكرياً يتمثل [فى جانب الفكر الاقتصادى] فى عدم وجود نظرية للتنمية ملائمة لها تعبر عن ظروفها وتصلح لوضع السياسات التى تفك أسرها من التخلف الاقتصادى وتسرع بعجلة التنمية فيها

هذا الفراغ الفكرى يعنى أن هناك فجوة فكرية قائمة بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية . فالبلدان المتقدمة تمتلك العلماء والبيئة العلمية والمناخ الثقافى والاقتصادى الملائم وبالتالى تمتلك القدرة على إفراز الفكر المعبر عن ظروفها والملائم لاحتياجاتها ، هذا بينما نجد أن البلدان النامية تفتقر افتقاراً شديداً إلى كل أو معظم هذه المقومات . وبينما يقر أبناء البلدان النامية بوجود الفجـوة الاقتصادية إلا أنهم يأبون أو يترددون كثيراً - ربما لظروف نفسية وسياسية - الإقرار بالفجوة الفكرية ربما خشية الوصمة بالتخلف الفكرى الذى هو أبشع من التخلف الاقتصادى بلا شك .

وفى مواجهة هذه الفجوة الفكرية حاول بعض الباحثين المفكرين من أبناء البلدان النامية استخراج ما هو صالح أو مناسب فى النظرية الوضعية لظروف واحتياجات بلدانهم وترك ما هو غير ذلك . ومثل هذه المحاولات لها قيمتها العلمية وينبغى أن يكون لها بعض الثمرات المفيدة فى ميدان السياسات الإنمائية . ولكن خطورة هذه المحاولات من جهة أخرى تتمثل فى :

أ - الاعتقاد أنها فى حد ذاتها يمكن أن تغنى عن البحث العلمى المستقل الذى يبدأ من المعطيات الخاصة بالبلدان النامية وينطلق منها لوضع العلاج الملائم لها من خلال رؤية وفكر وآمال الذى يعيشون فيها .

ب - أن استمرار هذه المحاولات فى الأجل الطويل يصبح سببا رئيساً فى إنشاء أو إنعاش تيار الثنائية الفكرية لأنها فى حد ذاتها تمثل اتجاهاً ثقافياً لمزج فكر مستورد بفكر أصلى . وأخطر ما فى الثنائية الفكرية أنها قليلاً جداً أو نادراً ما تثمر مزيجاً متعادلاً من الفكر المستورد والأصلى ، وغالباً ما تكون ثمرتها مزيجاً مائعا أو غير متماسك من نوعين مختلفين أو متضاربين من الفكر .

وبينما نجد أن التمسك بالنظرية الوضعية فى ظروف الفجوة الفكرية يتسبب فى سياسات إنمائية غير واقعية وضعيفة الأثر أو غير إيجابية على مدى الأجل الطويل فإن الثنائية الفكرية تتسبب فى سياسات إنمائية متناقضة أو متضاربة يعرقل بعضها بعضاً على المستوى التطبيقى والنتيجة الحتمية لهذه السياسات أو تلك هو خيبة الأمل التى تعانى منها البلدان النامية حينما تواجه ثمرات ضعيفة لمجهودات شاقة تقوم بها فتظل أوضاعها الاقتصادية كما هى أو ربما تتحسن قليلاً ولكن ليس بالدرجة التى تقلل من الفجوة الاقتصادية بينها وبين مجموعة البلدان المتقدمة .

ومواجهة هذه الظروف يمكن أن يتم من خلال ثلاثة طرق :

١ - إنكار الهوية الثقافية الأصلية أو التخلى عنها [أو عن ما بقى منها] واعتناق الفكر المستورد اعتناقاً تاماً ووضع جميع السياسات على المستوى التطبيقى بما يؤدى إلى تنفيذه حرفياً . وهذا الحل ممكن التنفيذ فوراً أو على مدى الأجل المتوسط فى حالة ضعف الهوية الثقافية الأصلية أو تهاويها وانقراضها وشيوع الرضا بين معظم أبناء المجتمع بأن تحقيق الأهداف الاقتصادية بأى أسلوب أو منهج ، [غربى أو شرق] أفضل وأهم من البقاء فى أسر التخلف الاقتصادى والاجتماعى .

٢ - السير بحرص شديد فى تيار المحاولات التى تستهدف أخذ ما يصلح من النظريات الوضعية القائمة وترك ما لايصلح منها بحيث يكون هناك أقل قدر ممكن من الثنائية الفكرية الضارة بالتنمية . وهذا الحل ممكن على مدى الأجل المتوسط ويستلزم وجود فراغ مذهبى أو عقائدى جزئى أو كلى لدى معظم الصفوة المثقفة حتى لا يقوم اعتراض على أخذ ما يصلح سياسات اقتصادية مرتبطة بمذاهب الآخرين أو قيمهم وعقائدهم وذلك لملاءمة الأغراض العملية .

٣ - ملء الفراغ الفكرى بمجهودات أصيلة نابعة من أبناء البلدان النامية الذين يستطيعون أن يعبروا بدقة عن ظروف بلدانهم واحتياجاتها ويضعوا النظريات الملائمة لها . وهذا الحل يستلزم وجود منهج فكرى أصيل نابع من مذهب أو عقيدة

محددة الملامح ولا يمكن إنجازه إلا على مدى الأجل الطويل .

ولقد تجاوبت بعض البلدان النامية الأسيوية مع الحل الأول وتحقق لها نمو سريع على مدى الحقبتين أو الثلاث حقبات الماضية حتى إنها تعرف الآن بالنمور الأسيوية . وحقيقة الأمر أنها نمور أمريكية أو أوربية ولدت وترعرعت فى آسيا . أما الحل الثانى فيبدو أن معظم المفكرين من أبناء البلدان النامية يجاهدون فيه . وواضح أن الفجوة الاقتصادية والحضارية الضخمة التى تفصل ما بين مجموعة البلدان المتقدمة ومجموعة البلدان النامية تحدث خلخلة رهيبة فى جميع نواحى حياة المجموعة الأخيرة ، فتؤدى إلى الشك فى جدوى التمسك بالقيم أو العقائد الأصلية أو ضرورة إحيائها . كما أن هذه الخلخلة – من الناحية الفكرية – تعمل على تصديع ما هو قائم وتهيئة المناخ لتيار الفكر المستورد بحيث يستقر فى الظروف المحلية وتنجح السياسات المنبعثة منه . والحل الثالث هو بلا شك أصعب الحلول ولكنه أكثرها دواما على مدى الأجل الطويل إذا أخذنا فى الاعتبار جميع العوامل الاقتصادية والاجتماعيـة والعقائدية فى الحسبان .

وبالنسبة لنا ، نحن الذين ولدنا مسلمين فى بلدان إسلامية وتعلمنا من كتب التاريخ كيف كانت حضارتنا وكيف كانت قيادتنا للعالم أجمع فى جميع نواحى الحياة حينما تمسك أسلافنا ليس فقط بالشريعة بل أيضا بجوهر العقيدة الإسلامية ، فإننا لا نستطيع أن نقبل الحلين الأول والثانى . والشعور العام لدى المثقف المسلم أن الطاقة على سد الفراغ الفكرى موجودة لأن العقيدة قوية ومتماسكة وصالحة لكل زمان ومكان وشاملة لكافة أمور الحياة الاقتصادية وغير الاقتصادية .

والمسلم العادى إلى الآن لا يستطيع أن يتخلى عن عقيدته ويعمل على تدبير أمور حياته حتى تستقيم مع النمط الغربى الرأسمالى أو النمط الشرقى الاشتراكى . وبالنسبة للمفكر المسلم فإنه يشعر بثقل وعبء تيار الثنائية الفكرية لأن عملية إنتاج مزيج متعادل من الفكر المستورد مع الفكر الإسلامى عملية ثقيلة وربما مستحيلة أحيانا كثيرة . وأقصى ما يمكن أن نستفيد به من الفكر المستورد هو مجموعة الأفكار أو الأدوات التحليلية التى لايشك فى حيادها العلمى والمذهبى . لذلك ليس أمامنا سوى حل وحيد تمليه علينا عقيدتنا وشريعتنا ولا نملك له بديلا طالما تمسكنا بديننا . أما من يتخلى عن عقيدته فليفعل ما يشاء ، ولكنه لن يصل إلى شىء سوى مزيد من التبعية الفكرية ومزيد من الثنائية والتناقضات فى الدنيا ثم بعد ذلك حساب شديد وعذاب أليم فى الآخرة .

مفهوم التنمية فى الفكر الإسلامى

أولا : أسس عامة

١ - ينبغى التأكيد على أن الفكر الإسلامى يقوم على قواعد مشتقة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بالإضافة إلى اجتهادات العلماء السابقين والمعاصرين (٢). والفكر الإسلامى فى مجال الاقتصاد وبصفة مؤكدة جزء لا يتجزأ من الفكر الإسلامى عموما . فهو مرتبط جزئياً وكلياً بالفكر فى مجالات العقيدة والأخلاق والاجتماع والسياسة وغير ذلك . لذلك فإن التنمية الاقتصادية فى الإسلام لايمكن أن تكون ذات أبعاد اقتصادية محضة ، بل إن القاعدة الأساسية فيها هى الموازنة بين مجموعة الأهداف الاقتصادية ومجموعة الأهداف غير الاقتصادية ، العقدية والأخلاقية والاجتماعية . . . ألخ .

٢ - الفكر الإسلامى « مثالى » يهتم بما ينبغى أن يكون وينادى بتغيير الواقع كلما كان هذا منحرفاً أو بعيداً عن المثال . ومن المعروف أن من المثاليات ما هو خيالى غير قابل للتطبيق . ولكن الفكر الإسلامى مثالى قابل للتطبيق كما دلت على ذلك التجربة الأولى للدولة الإسلامية قديماً . كذلك من الممكن التأكيد على قابليته للتطبيق حديثاً عن طريق المنطق . والتفكر فى حد ذاته فريضة إسلامية ، والاجتهاد واجب على علماء المسلمين فى مواجهة كل أمر مستجد ، والفكر الإسلامى برغم مثاليته ينبغى أن يُطرح بلا أية تعقيدات فلسفية على عامة الناس فيفهمونه ، ولا يحتاج تطبيقه إلى علماء يحللونه ويشرحونه وإنما يحتاج إلى قادة يعملون به فيصبحون قدوة حسنة يُقتدى بهم كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين صحابته وفى أمته . لذلك فإن التنمية فى الإسلام لابد أن يكون لها دائما دور رئيسٌ فى تغيير الواقع الاقتصادى بالقدر الذى ينحرف فيه عما ينبغى أن يكون عليه فى المثال الإسلامى . ويحتاج تحقيقها إلى القدوة الحسنة من قبل قادة المجتمع فى جميع المجالات بالقدر الكافى لتعليم عامة الناس وهدايتهم إلى ما ينبغى أن يفعلوا وبث العزم فى نفوسهم بالقدر الذى ينشىء الرغبة فى التغيير إلى الأحسن ويقويها حتى تؤتى ثمارها فى إطار الشريعة الإسلامية (٣) .

٣ - الإنسان هو محور التنمية فى الإسلام فهو صاحب الحاجة إليها وهو الذى يملك الإرادة على التغيير إلى الأحسن ، بل هو مكلف بذلك فى إطار الشريعة التى هو مكلف أيضا بإقامتها والعمل بها . وبالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان يمثل أهم عنصرين من عناصر الإنتاج الأربعة فهو العامل وهو المنظم ، فهو بمثابة الروح فى النشاط الإنتاجى . أما العنصران الآخران وهما الموارد الطبيعية

ورأس المال فهما بمثابة الجسد فى هذا النشاط . وجسد بلا روح لا قيمة له . فالموارد الطبيعية خلقها الله عز وجل جميعا للإنسان ووضعها فى خدمته ورأس المال عنصر من صنع الإنسان يتحكم فيه ويسخره لمصلحته كيف يشاء .

والفجوة بين المنطق الإسلامى والمنطق الوضعى كبيرة وتتمثل فى أن الدور القيادى فى العملية الإنتاجية - تبعاً للأول - يقع على عاتق الإنسان كمنظم وكعامل فهو الذى يجب أن يتحرك ويفكر ويتحمل المخاطرة ويعمل وينفذ محققاً الأهداف . ولا جدال فى أن وفرة رأس المال أو ارتفاع معدلات تكوينه أو استغلال الموارد الطبيعية بأفضل الطرق الممكنة يدل على قيام الإنسان بدوره ونجاحه فيه ولكن ينبغى أبداً أن لا نضع العربة أمام الحصان فنتصور أن الدور القيادى فى عملية التنمية يمكن إنجازه عن طريق رأس المال أو الموارد الطبيعية . فهذان العنصران من الجمادات ولابد لهما من صانع ومستخدم ومحرك ومفكر وهو الإنسان . ولقد جرت أخطاء المنطق الوضعى إلى تصورات خطأ وسياسات خطأ . فقيل مثلا إن بعض البلدان متخلفة لأنها فقيرة بالنسبة للموارد الطبيعية ونسوا أن البلدان الصناعية المتقدمة الآن كانت من أفقر البلدان بالموارد الطبيعية فى زمن قديم . ولكن إرادة الإنسان وصلابته تمكنت من تسخير ماهو متاح من هذه الموارد عن طريق الفنون الصناعية التى ابتدعها فتقدم بهذه الموارد المحدودة أكثر مما تقدم الإنسان قديماً فى البلدان الغنية بالموارد الطبيعية .

وقيل إن التكاثر السكانى السريع هو سبب التخلف وهذه خرافة أخرى تدل على نظرة استهتار بالإنسان الذى خُلق كل شىء من أجله والذى يعمل وينتج ويستطيع أن يفكر ويدبر لأجل مصلحته . وقيل إن من الممكن إزاحة التخلف عن طريق رفع معدلات تكوين رأس المال بأى طريق . وبناء على ذلك بدلاً من أن يعلموا الإنسان كيف يعمل بجد أكثر وينتج أكثر ثم كيف يدخر أكثر ويستثمر أكثر أعطوه حلولا مزيفة مثل كيف يقترض رأس المال لكى يتقدم . فألجأوه إلى التسول من العالم المتقدم والاعتياد عليه ولم يتقدم وإنما ازدادت مديونيته تجاه أصحاب رؤوس الأموال . أو أعطوه حلولا مزيفة مثل كيف يصطنع تضخماً نقدياً حتى يتم تمويل التنمية ، وتحقق التضخم ولم تتحقق التنمية كما هو معروف . وكل هذه أمثلة لبيان الفجوة بين المنطق الإسلامى والمنطق الوضعى ، بين المنطق الذى يضع الإنسان فى مكانته اللائقة والمنطق الذى يقدس المادة بلا حدود حتى يقيس بها مقدرة الإنسان وحضارة الإنسان ويجعلها حاكماً على هذه المقدرة وهذه الحضارة بدلاً من أن تكون

محكومة بهما .

٤ - التجربة حتمية لا غنى عنها فى تصحيح أو تحسين الأسلوب التطبيقى للتنمية داخل الإطار الاقتصادى الإسلامى ، ولكن التجربة ليست أسلوباً أو معياراً لوضع الفروض أو تحديد الأهداف الأساسية للتنمية كما هو الوضع فى النظرية الوضعية . وكل من يتكلم عن ضرورة تطبيق النظام الاقتصادى الإسلامى قبل الكلام عن النظرية الاقتصادية الإسلامية يخلطون خطأً بين النظرية المثالية والنظرية التجريبية التى تستند على الواقع . وينبغى أن يعرف هؤلاء أن النظرية الإسلامية مثالية قابلة للتطبيق وأن التجربة الواقعية تصقلها ولكنها ليست شرطاً أساسيا لتكوينها .

٥ - باب الاستفادة مفتوح من تجارب الآخرين وعلومهم الوضعية طالما أن هناك إطاراً شرعياً يحتكم إليه وعقيدة يستند إليها فى قبول أشياء ورفض أشياء أخرى . فالثنائية الفكرية [التى سبق التطرق إليها] لا تدخل إلا من باب الفراغ الفكرى مع وجود مذاهب أو عقائد ضعيفة أو مهتزة وهذا ليس شأن العقيدة الإسلامية . ولكن الاقتصادى المسلم يجب أن يكون حذراً غاية الحذر قبل الاستفادة من تجارب الآخرين أو من فروضهم النظرية وأدواتهم التحليلية وذلك حتى يتأكد أن ما يستفيد منه له طابع مذهبى أو عقدى محايد ومن ثم لن يتعارض مع عقيدته وشريعته[٤] .

ثانيا : اجتهادات الإسلاميين المعاصرين فى تحديد مفهوم التنمية أو تعريفها :

حاول بعض الكتاب اشتقاق مفهوم للتنمية فى الإسلام استناداً إلى نصوص أو معانٍ قرآنية . فقيل إن التنمية هى « طلب عمارة الأرض »[٥] استناداً إلى قوله تعالى ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ [هود ٦١] - وقيل التنمية تعنى « الحياة الطيبة »[٦] إشارة إلى معنى الآية الكريمة ﴿ ومن يعمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ﴾ . أو هى « نقل المجتمع من الوضع الذى لا يرضاه الله إلى الوضع الذى يرضاه » .

ومما كتبه بعضهم أيضا يمكن القول إن التنمية الاقتصادية هى « القيام بالنشاط الإنتاجى فى مناخ إسلامى يتوافر فيه الإيمان والتقوى » استناداً إلى قوله عز وجل ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾[٧] . أو هى « خلق المناخ المناسب لسيادة القيم الإسلامية . فى مجتمع يتمتع بالرغد المادى »[٨] أو هى « تحقيق حد الكفاية لأفراد المجتمع » علماً بأن حد الكفاية فى رأى بعض من قال بهذا المفهوم يشمل كل ما يلزم للحياة السعيدة بما فى ذلك توفير الحلى للمرأة والكتب لمن يهوى القراءة وأسباب الزواج لشباب الأمة[٩] . وعرفت التنمية الاقتصادية أيضا بأنها « تحقيق التوازن البيئى وحسن المستوى الحضارى

للحياة »[١٠] . ورأى أحد الكتاب أن الشروط الأساسية للتنمية الاقتصادية الإسلامية « تعتمد على أسس عقدية متعلقة بالتوحيد والربوبية والاستخلاف »[١١] . بينما رأى آخر أن « التنمية ترتبط بالعدالة فى توزيع الدخل والثروة حاضراً وعبر الأجيال وإلغاء الربا وفرض الزكاة[١٢] أو أنها تعتمد على شرط أساسى وهو« الاستغفار » أى الخروج عن الأخطاء والعيوب بالاتجاه إلى الله[١٣] استناداً إلى قوله تعالى ﴿ فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا ﴾ [نوح : ١٠ - ١٢] .

ويلاحظ أن المفاهيم أو التعريفات السابقة وكذلك بعض الشروط الأساسية للتنمية فى الإسلام تحتاج إلى شرح تفصيلى حتى يتضح معناها وخصوصاً لمن تعلموا فى مدارس الاقتصاد الوضعى وتأثروا بالمفهوم المادى للتنمية الاقتصادية لدرجة الرفض لأى مفاهيم أخرى لا تنطلق من هذا المفهوم أو تعتمد عليه[١٤] .

وبخلاف ما سبق ناقش بعض الإسلاميين المعاصرين المفاهيم الوضعية للتنمية ورأوا إمكانية أخذ بعضها طالما كان المجتمع متمسكاً بشريعته وعقيدته . فرأى أحد الكتاب أن المفهوم الإسلامى والوضعى للتنمية لا يختلفان فيما عدا أن الأول يتضمن إخلاص العبادة لله عز وجل[١٥] . ورأى آخر أن التنمية الاقتصادية فى الإسلام مرتبطة بتنمية الإنتاج وتنمية ثروة المجتمع[١٦] .

ولقد أوردت فيما سبق عرضاً مختصراً للاجتهادات المعاصرة مبينا اتجاهاتها العامة ما بين مفاهيم يغلب عليها الجانب العقدى لدرجة أن الجانب الاقتصادى فيها غير واضح إطلاقاً وخصوصاً لجميع القراء الذين تلقوا علومهم فى المدرسة الوضعية ، ومفاهيم يغلب عليها الجانب الاقتصادى لدرجة أن الجانب العقدى غير واضح بالمرة أو غير مذكور .

ثالثا : نحو مفهوم أكثر شمولاً للتنمية فى الإسلام :

بعد استعراض ماسبق من مفاهيم أو شروط للتنمية فى الإسلام وبعد أن تناولنا الأسس الفكرية العامة لها يمكن أن نتقدم خطوة وذلك باقتراح مفهوم جديد نعتقد من جانبنا أنه يبرز معاً الناحيتين العقدية والاقتصادية فى المنظور الإسلامى وهذا هو : « التنمية تغير هيكلى فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى ، يتبع تطبيق شريعة الإسلام والتمسك بعقيدته ، ويعبىء الطاقات البشرية للتوسع فى عمارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة فى إطار التوازن بين الأهداف المادية والأهداف

غير المادية .

أولا : تغير هيكلى فى المناخ الاقتصادى والاجتماعى يتبع تطبيق شريعة الإسلام والتمسك بعقيدته .

هذه الفقرة الأولى من المفهوم تعبر عن جوهره أو لبه وتميزه بشكل قاطع عن المفهوم الوضعى . فعند معظم الاقتصاديين الوضعيين تعرف التنمية بأنها تغير هيكلى فى النشاط الإنتاجى [ويقاس بالتغير فى هيكل الناتج القومى أو هيكل القوة العاملة] . والمفهوم الوضعى لا يمكن أن يكون صحيحاً إلا بأحد شرطين أو كليهما :

١ - إهمال دور العوامل غير المادية المتسببة أصلاً فى جلب التغيرات المادية ، أو اعتبار أن هذه العوامل غير المادية فى حد ذاتها نتيجة أو أثر لمتغيرات مادية سابقة عليها كما يؤثر أصحاب فلسفة التفسير المادى للتاريخ .

٢ - اعتبار أن المتغيرات المادية هى الهدف من التنمية أو أن هذه المتغيرات وحدها هى محل اختصاص رجال الاقتصاد . وقد سبق رفض هذه الأمور عند نقد النظرية الوضعية . والمفهوم الإسلامى الذى يقرر أن التغير الهيكلى فى المناخ الاقتصادى والاجتماعى هو أصل التنمية يؤكد بالتالى على أن التغير الهيكلى فى النشاط الإنتاجى [أو غير ذلك] يعتبر نتيجة أو أثراً من آثار التنمية ولكن ليس سبباً أو هدفا لها . وقلب هذا المنطق رأسا على عقب يؤدى إلى أخطاء جسيمة فى السياسة الإنمائية وإلى عرقلة عملية التنمية .

وعلى سبيل المثال يمكن أن نتصور ما يمكن أن يترتب على القيام بحجم ضخم من الاستثمارات فى النشاط الصناعى وتحويل نسبة متزايدة من قوة العمل فى الاقتصاد إلى هذا النشاط الذى يتميز بارتفاع متوسط الإنتاجية وذلك قبل إعداد المناخ الملائم لهذا النشاط أو إعداد العنصر البشرى له . فهل يمكن أن تنجح عملية التوسع فى النشاط الصناعى دون إعداد الإنسان بالتعليم أو بالتدريب أو دون كفالة حد أدنى من الرعاية الصحية له فى حالة تعرضه لإصابات العمل ؟ أو دون قيام أو وجود البيئة العلمية التى تفرز الاختراعات الملائمة للصناعة أو تسهم فى نقل التكنولوجيا لها وتقدمها ؟ أو دون وضع القوانين المنظمة للعمل وقيام الشركات وأسواق المال ؟ أو القوانين التى تقف فى وجه الممارسات الاحتكارية فى الأسواق أو دون اختفاء الرشوة من أروقة الوزارات أو المصالح الحكومية التى تصدر تراخيص ممارسة النشاط الصناعى أو تشرف على جودة الإنتاج ؟ فإذا اعترفنا بأهمية هذه الأمور وضرورتها الأساسية ينشأ السؤال التالى : وما الذى يمهد ويعد للتعليم أو التدريب الصناعى أو الاهتمام بصحة العمال أو بالبيئة العلمية والتقنية الملائمة

للصناعة ؟ وما الذى يقود إلى أنماط سلوكية جديدة ملائمة لنمو النشاط الصناعى ومختلفة عن الأنماط التقليدية السائدة فى النشاط الأولى . هل هذه الأمور تأتى بمجرد قرارات ؟ أليس من الضرورى أن تكون هناك نهضة فكرية وتغيرات إيجابية فى مناخ القيم الاجتماعية السائدة فتثمر فى جميع النواحى سواء كانت قانونية أو إنسانية أو تعليمية أو تدريبية أو علمية إلخ . . . ؟ وما هى حسابات التكلفة / العائد من وجهة النظر الاجتماعية لهذه النهضة والتغيرات الإيجابية التالية فى القيم السائدة ؟.

وتطبيق الشريعة الإسلامية « شرط ضرورى «Necessary للتغير فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى بالمفهوم الإسلامى ، بينما أن التمسك بجوهر العقيدة الإسلامية وهو لب الإيمان هو « الشرط الكافى » Sufficient . وهذان الشرطان يضعان حداً فاصلاً بين الأسلوب الإسلامى فى إعداد المناخ الاقتصادى الاجتماعى للتنمية وغيره من الأساليب الأخلاقية التى ربما تتفق معه فى بعض الجزئيات .ويلاحظ :

١ - أن الشرطين المذكورين مستمدان من معنى الآية الكريمة ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون ﴾ [الأعراف ٩٦] فالوفرة فى الرزق لها شرط وهو الإيمان والتقوى . والإيمان والتقوى لهما معنى عام لابد أن يلتزم بالشريعة ولا يخرج عن إطارها ثم لهما معنى خاص لا يتحقق إلا بالتمسك بجوهر العقيدة . ويلاحظ أن شرط الإيمان والتقوى فى الآية الكريمة متعلق بالمجتمع [أهل القرى] وليس بالفرد أى هو متعلق بالمستوى الكلى Macro وفق التعبير الدارج فى التحليل الاقتصادى المعاصر . ولابد لتحقيق الشرط المذكور على المستوى الكلى من إرادة بشرية لقوله تعالى ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ « الرعد ١١] فلابد إذاً من جهود بشرية تثمر فى تطبيق الشريعة على المستوى الكلى . ولابد أيضا توافر مناخ إيمانى يتمسك فيه أفراد المجتمع من تلقاء أنفسهم بالقيم التى ينادى بها الإسلام ويعملون على تحقيقها فالإيمان ما وقر فى القلب وصدقه العمل .

٢ - إن أقصى درجة من التغير الهيكلى فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى تتحقق بالانتقال من وضع غير إسلامى أو جاهلى لا تطبق فيه شريعة الإسلام ولا يؤمن فيه أفراد المجتمع بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر وثوابه وعقابه وبالقدر خيره وشره إلى وضع إسلامى تطبق فيه الشريعة ويتمسك فيه الأفراد بالعقيدة ويتحقق فيه كل ما يترتب على ذلك من مؤسسات وقيم

وأنماط سلوكية الخ . ومثل هذا التغير الهيكلي حدث في فجر الدولة الإسلامية ويمكن أن يحدث في أي مجتمع جاهلي [حتى بفرض أنه متقدم مادياً] ينقلب إلى الإسلام . وبالنسبة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة فإن درجة التغير الهيكلي تتوقف على الفرق بين أوضاعهم الحاضرة والوضع الأمثل ، فكلما كان الفرق كبيراً كانت هناك فرصة لتغير هيكلي أكبر ومن ثم تنمية أكبر بالتحول إلى الوضع الأمثل . ولكن ينبغي علينا أن نقر أيضا بأنه كلما كان الفرق كبيراً بين الواقع والوضع الأمثل تطلب جهوداً أكبر وجهاداً شاقاً للتوصل إلى ما ينبغي .

٣ - تطبيق الشريعة بغير المناخ الاقتصادي الاجتماعي من حيث إنه يقيم الأسس الإسلامية لممارسة النشاط الاقتصادي ويضع الحدود على المخالفات المنهي عنها .

وعلى ذلك فإنه :

أ) يسقط النظام الربوي بجميع أشكاله وممارساته ويستبدله بنظم تعتمد على المشاركة في مخاطر النشاط الاقتصادي بين من يملكون رؤوس الأموال ومن يستخدمونها . ويؤدي هذا إلى تغيرات جذرية في أشكال وممارسات المؤسسات المصرفية والتمويلية القائمة .

ب) يسقط النظام الضريبي الوضعي ويحل محله نظام الزكاة . ويؤدي هذا إلى تغير الهيكل الضريبي من حيث وظائف أو أهداف الضرائب ومعدلاتها كما يؤدي إلى تغير هيكل الإنفاق العام . هذا بالإضافة إلى أن الزكاة ضريبة معتدلة لا يتعدى معدلها ٢,٥٪ سنوياً في حالة زكاة المال أو التجارة أو ٥ ٪ إلى ١٠ ٪ سنويا في حالة الزروع والثمار الخ . وسيادة هذه المعدلات بدلا من المعدلات الضريبية السائدة الآن سوف يعمل على تشجيع المشروعات ورواج النشاط الاقتصادي وينهي قضية التهرب الضريبي الذي يصل إلى حدود رهيبة في ظل النظم الوضعية .

ج) قيام السلطة بمحاربة الاحتكار بكافة أشكاله وممارساته ، ومراقبة ومحاسبة وعقاب كل من يغش في الجودة أو الكمية أو يظلم في المعاملات وبذلك تتبدل أحوال الأسواق المعروفة في البلدان النامية إلى ظروف تنافسية تسمح فقط بنمو المعاملات على أساس الكفاءة والأسعار التنافسية .

د) ترك جهاز الأسعار يعمل بحرية في ظل الظروف التنافسية فلا يسمح بتدخل السلطة في هذا الجهاز إلا لحماية السوق من الممارسات الاحتكارية ومن ثم تختفي جميع أنواع التدخلات الرسمية في هذا الجهاز والتي زادت في عديد من البلدان النامية بشكل صارخ وتسببت في تشوهات سعرية وفي وضع مزيد من العقبات أمام

الاستخدام الكفء للموارد الاقتصادية المتاحة .

هـ) يمنع من تركز الثروة فى أيدى القلة ويحمى حقوق الأجراء ويضمن حدًّا أدنى لمستوى المعيشة لغير القادرين والمتعطلين . وكل هذا بالإضافة إلى أمور أخرى يشيع مناخ العدالة والتكافل الاجتماعى ويبعث الطمأنينة فى نفوس أفراد الطبقات الكادحة ويظهر أثره على التنمية بمقارنة أوضاع البلدان النامية التى انحرف فيها توزيع الثروة — ومن ثم الدخل — انحرافاً شديداً لصالح القلة وتسود فيها قوانين صورية لحماية الأجراء أو تأمين الأفراد ضد البطالة .

و) يؤدى إلى تنظيم استخدام جانب من موارد الدولة فى نطاق الملكية العامة : الماء والنار والكلأ والملح والمعادن . وهذه وفق التعبير الحديث هى مصادر الطاقة والثروة المائية والطاقة الحرارية والمراعى والغابات والمصايد والثروات المعدنية . وإدارة هذه الموارد فى نطاق الملكية ينشىء قطاعاً عاماً منظماً ويدار وفق مبادىء محددة ويتيح للأفراد فرصة الحصول على منتجاته وفق مبدأ التكلفة . وهذا له أثره من ناحية مناخ العدالة الاجتماعية فى توزيع الثروة القومية والدخول كما أن له أثره أيضا من ناحية استغلال جانب هام من موارد الثروة الطبيعية قد يظل عاطلاً فى ظروف أخرى .

ز) نظام إقطاع الأرض فى الإسلام يعطى الأرض لمن يستخدمها فى النشاط الإنتاجى ويأخذها ممن يحجرها بلا استخدام . كذلك فإن نظام إحياء الأرض الموات يفتح أمام الأفراد فرصة تملك جانب من الموارد العامة (ملكية خاصة) إذا قاموا بتحويلها من نطاق عدم الاستخدام إلى نطاق النشاط الإنتاجى بمجهوداتهم الفردية . وهذا مما يفتح الباب واسعا أمام استصلاح الأراضى العامة وتنمية اقتصاديات عديد من البلدان التى غفلت عن مواردها الطبيعية أو أحكمت إغلاق الباب على هذه الموارد بالقوانين الوضعية والإجراءات الرسمية المنظمة لاستغلالها فى النشاط الإنتاجى أو تملكها .

حـ) تطبيق الشريعة الإسلامية فى حد ذاته يعنى تغيراً هيكلياً فى المناخ القانونى حيث تطبق معظم البلدان الإسلامية – بلا استثناء – قوانين وضعية مشتقة فى معظمها من قوانين البلدان الغربية خاصة تلك البلدان التى كانت تستعمرها فى الماضى وما زالت متأثرة بحضارتها . والتغير الهيكلى القانونى سوف يعنى الكثير بسبب التناقضات الكثيرة القائمة بين القوانين الوضعية غير الملائمة لظروف البلدان الإسلامية ومحاولات ترقيعها أو تلفيقها لجعلها أكثر ملاءمة وما يترتب على ذلك من

ثغرات ينفذ منها كل من يعرفها فيحقق مصلحته الخاصة . والتغير فى المناخ القانونى سوف يعنى أيضاً « الاستقرار » لأن الشريعة « كاملة » والتغير فى بعض الأحكام يسير وفق منهج علمى محدد ليساير التغيرات فى الظروف بما لا يتعارض مع الأصول وبما يحقق المصلحة الراجحة للجماعة . ويقارن هذا الاستقرار القانونى وآثاره على النشاط الاقتصادى بحالة عدم الاستقرار أو الفوضى القانونية المترتبة على كثرة التغيرات والتعديلات فى القوانين السائدة : وكل ما سبق ذكره يعبر عن أهم وليس جميع ما يذكر[17] . أما بالنسبة للتمسك بالعقيدة الإسلامية فإنه أيضاً – على سبيل ذكر الأهم وليس على سبيل الحصر – يؤدى إلى تغيير المناخ الاقتصادى الاجتماعى عن طريق :

أ) تنمية قوة الدافع على العمل[18] ويقارن بما يسود فى البلدان النامية من مناخ التكاسل عن العمل والذى ينعكس فى ارتفاع معدلات التغيب فى الشركات والمصانع وحب الالتحاق بالأعمال التى تضعف فيها الرقابة على ساعات العمل الرسمية أو حب التعطل والأجازات ...الخ .

ب) تنمية الدافع على الحركة من مكان لآخر من أجل الرزق[19] ويقارن هذا بما هو معروف من رغبة الأفراد القادرين على العمل فى البقاء فى محال ميلادهم أو حيث يقطن أهلهم أو أصحابهم .

جـ) تحرى الكسب الحلال وما يؤدى إليه هذا من عدم اتباع أية أساليب منحطة تعتمد على الغش أو استغلال الآخرين أو استغلال قلة معرفتهم كما هو شائع فى ظروف التخلف الاقتصادى والاجتماعى والاعتماد بدلاً من ذلك على العمل والحركة والكفاءة واكتشاف موارد جديدة للرزق وذلك من أجل الحلال .

د) تنمية الدافع على إتقان العمل[20] ويقارن هذا بما يسود عموماً فى البلدان النامية من ادعاء إتمام الأعمال وما زالت ناقصة والذى يحدث بسبب الرغبة فى تحقيق مكاسب سهلة أو سريعة أو بسبب عدم القدرة على الإتقان وانخفاض الدافع المادى وراء ذلك أو لأسباب الضعف الأخلاق وعدم الأمانة .

هـ) تنمية دافع التعاون مع الآخرين فى مجالات العمل المختلفة ونصيحتهم وعدم التصارع معهم على المصالح المادية[21] . ويمكن مقارنة هذا بما يسود فى بلداننا النامية من عدم التعاون بين العاملين فى الشركات أو المصانع بسبب فقدان روح الفريق الواحد . وكذلك ما يسود من صراعات بين الأفراد على المصالح المادية سواء كان هؤلاء الأفراد من رجال الأعمال أو من العمال بسبب فرض ظروف قاسية للعمل أو

بسبب إهمال العمال لمصالح العمل والإنتاج الخ . أو بسبب التصارع على الدخل الناجم من النشاط .

و) كلما قوى الدافع على تزكية النفس قويت رقابة الفرد المؤمن على نفسه ومحاسبته لها ومبادرته بطلب المغفرة من ربه والتوبة إليه[٢٢] . هذه العملية الرقابية المحاسبية التى تنبعث من الداخل تثمر فى تصحيح أخطاء الفرد تجاه نفسه وتجاه ربه بصفة مستمرة . وهى لا شك عملية تصحيحية هامة جداً حينما تطبق فى مجال النشاط الاقتصادى . وكلما شاعت هذه العملية على المستوى الكلى - مع زيادة الإيمان والتقوى - أدت إلى تصحيح النقائص وعدم ظلم الآخرين ورد المظالم بل أكثر من هذا تزايدت الرغبة فى عدم وقوع الخطأ مرة أخرى . ويقارن هذا بما هو شائع فى البلدان النامية ومنها البلدان الإسلامية المعاصرة من استهتار بحقوق الآخرين واكتساب الدخل بطرق غير مشروعة [حرام] ابتغاء الثراء السريع الخ . وإذا تمت عملية تصحيح الأخطاء على مستوى الحكام فإن ثمرتها هائلة بالنسبة للتنمية . ففى كثير من الحالات يستغل هؤلاء نفوذهم لزيادة ثرواتهم خلال الحكم ويقبلون الرشوة ويسرفون فى بناء القصور الفاخرة ويودعون ثروات ضخمة فى خارج بلدانهم كل هذا بينما يعانى أبناء بلدانهم ورعيتهم من الفقر والجهل والمرض والمديونية الخارجية . فلو قوى الدافع على تزكية النفس لدى هؤلاء لتغير المناخ الاقتصادى الاجتماعى تغيراً هائلاً فتتحقق التنمية بمعدلات مرتفعة .

ز) التمسك بأمانة وبمسئولية الخلافة يضع المال الخاص فى خدمة المصلحة العامة ، فالملكية الخاصة ذات وظيفة اجتماعية ، ويحمى المال العام من التصرفات الفردية التى قد تؤدى إلى ضياعه أو تبديده . ويحمى النشاط الاقتصادى على جميع المستويات من التصرفات الأنانية التى تبتغى عرض الدنيا فقط وتنسى الآخرة بثوابها وعقابها[٢٣] . ويقارن هذا الوضع الذى يمكن أن يسود فى مناخ إسلامى بالأوضاع السائدة التى يلاحظ فيها سلوك أصحاب المشروعات الخاصة فى البحث عن أيسر الطرق وأكثرها أماناً لتحقيق أرباح سريعة حتى لو اقتضى هذا الانتقاص من مواصفات الجودة أو الكمية أو القيام بأنشطة غير ذات جدوى للتنمية . بل ربما ضارة بها فمن النادر أن يعبأ أحد من أصحاب المشروعات الخاصة بمصلحة الجماعة أو يعمل على تحقيقها ، بل ربما أضر بها . كذلك من الممكن مراجعة أحوال القطاع العام فى البلدان النامية حتى تتأكد من أن كثيراً من مشاكله تعود إلى تسيب الإدارة أو تخبطها فى ظل عدم وجود معايير

واضحة للمصلحة العامة أو عدم الاكتراث بالمال العام واعتباره مالاً سائباً لا صاحب له ومن ثم يقل الاهتمام بالحفاظ عليه أو استخدامه بكفاءة ، بل ربما بقى متعطلاً أو عرضة للتبديد فى ظل ظروف عدم وجود رقابة كافية وعقاب رادع لمن يعبث به .

ثانياً : تعبئة الطاقات البشرية للتوسع فى عمارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة :

هذه هى الفقرة الثانية من المفهوم الذى نقدمه فى هذا المقال وتتلخص فى أن التغير الهيكلى الذى يحدث فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى سوف يعبىء الطاقات البشرية ويدفعها للتوسع فى عمـارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة . وفيما يلى نشرح هذه الفقرة فى ثلاث نقاط أ ، ب ، ج .

(أ) المقصود بالطاقات البشرية القوة العاملة بكل ما فيها من عمل عادى أو عمل محترف أو مدرب أو فنيين أو موظفين إداريين . كما أن الطاقات البشرية تضم أيضاً أرباب الأعمال أو المنظمين وتضم أهل الفكر والعلماء والمخترعين والعاملين فى مجالات التعليم والبحث والتدريب وفى مجال الدعوة الدينية والإرشاد الخ . أى جميع الطاقات البشرية التى تؤثر فى النشاط الإنتاجى بشكل مباشر أو غير مباشر .

والمقصود بتعبئة هذه الطاقات : تجميعها لأقصى درجة ممكنة وتنظيمها ودفعها لأداء المهام المطلوبة منها .

وعلى ذلك يمكن القول أن :

التغيرات الهيكلية فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى وهى التى تتحقق أصلا بإرادة الطاقات البشرية وعزمها على التغير إلى الأفضل فى إطار الإسلام لابد وأن تنعكس من الناحية الأخرى فى شكل تعبئة هذه الطاقات ودفعها لأداء الأعمال . وهذا يلخصه قوله عز وجل ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ فى آيات كثيرة فى القرآن الكريم . وبعبارة أخرى فإن مصداقية التغيرات الهيكلية فى مناخ القيم والمؤسسات السائدة فى المجتمع تتمثل فى تعبئة تلقائية لكافة الطاقات البشرية للعمل فى جميع المجالات التى تؤثر فى النشاط الإنتاجى للمجتمع بشكل مباشر أو غير مباشر . فالعمال حريصون على العمل وعدم التعطل وعلى الإخلاص فى أعمالهم وإتقان ما يعملونه ويرحبون بالحركة من مكان إلى آخر أو من نشاط إلى آخر كلما كانت هناك فرصة أفضل للكسب . ورجال الأعمال حريصون على إقامة المشروعات والمحافظة على تنميتها فى إطار مصلحة الجماعة والعلماء والمفكرون والباحثون حريصون على أن يزدادوا علماً

وأن يضعوا علمهم فى خدمة الجماعة لتستفيد منه لأنه من كتم علماً ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة .[٢٤] ورجال الحكم حريصون على بذل الجهد المتواصل لتحقيق مصالح الرعية وحمايتهم من أية تصرفات قد تتسبب فى تعطيل الأعمال أو إفسادها وتوجيههم إلى ما يحقق الصالح العام ، وإدارة الملكية العامة لتحقق دورها فى التنمية .[٢٥] ورجال التعليم ورجال الدعوة يعلمون ويرشدون ويعملون على إيقاظ الغافلين وتثبيت أقدام العاملين فى إطار المناخ الإسلامى . والدوافع الإسلامية على التعاون والتكافل تؤكد عدم قيام صراع بين الفئات المختلفة من أفراد المجتمع وبذلك تؤكد تعبئة أقصى ما يمكن من هذه الطاقات من الناحية الفعلية وليس من الناحية العددية فقط . وكلما كان التمسك بجوهر العقيدة أكبر كانت التغيرات الهيكلية فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى أكبر تمت تعبئة الطاقات البشرية عند مستوى فعلى أكبر . وهذا هو الفرق بين شرطى تطبيق الشريعة والتمسك بجوهر العقيدة . فالشريعة تنهى عن البطالة وتعطيل الأعمال أو تعطيل موارد المجتمع عند الحاجة إليها وتقيم الحد على من لا يؤدى عمله وفقاً للشروط المتفق عليها فى عقد العمل ولكن العقيدة تدفع العامل إلى الإخلاص فى عمله وإتقانه إلى أقصى حد بوازع داخلى من القلب ورغبة فى قبول الله عز وجل للعمل لأنه يحب العبد المتقن عمله كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك يمكن القول أن تطبيق الشريعة يؤدى إلى دفع الطاقات البشرية إلى مجالات العمل ويضمن حداً أدنى من الالتزام بأداء الأعمال ولكن التمسك بجوهر العقيدة هو الذى يدفع الطاقات البشرية إلى الإخلاص فى الأداء والانطلاق فى مجال الإتقان بدوافع داخلية وهذا ما يرفع معدلات التنمية .

وفى نطاق ماسبق ذكره فإن الحديث عن مشكلة سكانية فى المجتمع الإسلامى غير مقبول على الإطلاق .[٢٦] فمفهوم التنمية كما هو واضح يدور حول العنصر البشرى ودوره القيادى من خلال الإطار الإسلامى . فالإنسان الذى خلق الله عز وجل الكون بأكمله من أجله وسخره له ووهبه العقل وهداه إلى التفكر وعلمه ما لم يكن يعلم قادر بطاقاته على أن يحقق كل مايريد ليس لنفسه فقط وإنما أيضاً لجماعته . ولذلك لا يمكن أن يكون هناك ما يسمى بالمشكلة السكانية إلا إذا قلنا أو افترضنا عجز الإنسان نفسه بأن يكون متخلفاً عقلياً أو ضعيفاً أو فاقداً الإرادة أو لا يستطيع الحركة من أرض إلى أرض أو من وظيفة إلى وظيفة أخرى ليعمل ويكتسب الخ . إذا قلنا هذا أو افترضناه فإن لدينا مشكلة سكانية بالمفهوم

الإسلامى ، ومثل هذه المشكلة يمكن قيامها فى المجتمعات المتخلفة التى تعرض فيها الإنسان للقهر من الخارج ومن الداخل ووضعت الحواجز والقيود على فكره وحريته وقيدته القوانين الجاهلة فمنعته من الحركة وحرمته من استغلال الموارد التى وهبها الله إياه . فهى ليست مشكلة أعداد بشرية زائدة أو متزايدة بمعدلات مرتفعة وإنما هى مشكلة تدهور نوعية هذه الأعداد بسبب عوامل خارجة عن إرادتها فإذا أزيلت هذه العوامل زالت المشكلة التى يتحدثون عنها .

أما إذا كان بعضها يقصد بالمشكلة السكانية انخفاض متوسط نصيب الفرد من الدخل الحقيقى أو نمو هذا المتوسط بمعدلات منخفضة بسبب ارتفاع معدلات التزايد السكاني فإن هذه هى مشكلة التنمية وليست مشكلة السكان . وعلى الذين يقولون مثل هذا القول أن يفكروا فى كيفية تعبئة جميع الطاقات الإنتاجية لزيادة الدخل القومى الحقيقى بمعدلات مرتفعة حتى إذا ماقاموا بقسمته على عدد السكان ارتفع نصيب الفرد منهم . كما أن عليهم أيضا أن يبحثوا فى مدى عَدَالة توزيع الدخل الحقيقى بين السكان قبل أن يقولوا إن الفرد فى المتوسط يعيش عند مستوى معيشى منخفض . فلينتبه من يتكلم عن مشكلة السكان فى البلدان الإسلامية إلى محاولات تعليق جميع مشاكل تنمية الإنتاج على شماعة الأعداد السكانية . وكذلك لابد من الانتباه إلى المخططات الأجنبية التى لا تريد للبلدان الإسلامية أن تزداد عدداً سواء كان أفرادها يتمتعون بمستويات معيشية مرتفعة أو قبلوا أن يعيشوا عند مستويات معيشية منخفضة . ولابد من الانتباه إلى خشية أصحاب الثروات والدخول الكبيرة فى المجتمع [فى ظل غياب أو ضعف القيم الإسلامية] من ضياع بعض المزايا الموجودة لديهم فى ظروف استمرار تزايد الأعداد السكانية وتزايد مطالبة المجتمع بنصيب أكبر مما هو متاح لديهم .

(ب) عمارة الأرض كمصطلح مشتق من المعنى القرآنى ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ [هود ٦١] . وفى قول ابن كثير استعمركم فيها أى جعلكم عماراً تعمرونها وتستغلونها . ومعنى أن يكونوا عماراً يعمرون الأرض أنهم يقيمون فيها ، يبنون مساكن ، وكل ما يلزم من مرافق لشئون حياتهم . ومعنى استغلال الأرض أى استغلال مواردها إما بطرق مباشرة : مثل أكل الحبوب والثمار أو بطرق غير مباشرة مثل تصنيع منتجات الأرض بدرجة أو بأخرى حتى تكون نافعة . وهذا كله يمثل جوهر النشاط الإنتاجى المرتبط بالأرض والذى يعتمد على الإنسان . وفى

الآية الكريمة المذكورة [هود ٦١] . عند المفسرين دليل على وجوب عمارة الأرض . يقول القرطبى إن الآية تحمل معنى طلب عمارة الأرض ، والطلب المطلق من الله يكون على الوجوب .

وفى رأى عديد من الإسلاميين المعاصرين أن التنمية الاقتصادية هى عمارة الأرض وأنها واجبة كما قال المفسرون .

ولكن ثمة تحفظ عندنا على هذا الرأى . فالمعنى المستخلص لعمارة الأرض [كما سبق] هو سكناها والقيام باستغلال مواردها لإشباع الحاجات البشرية اللازمة للسكان وهذا فى حد ذاته لا يحمل بالضرورة مضمون التنمية . فعمارة الأرض يمكن أن تتم عند مستوى إشباع الحاجات الضرورية فقط للسكان كما يمكن أن تتم عند مستويات أعلى . والواقع أن التوسع فى عمارة الأرض « هو الذى يحمل مضمون التنمية . ويمكن أن يستدل على ذلك من الآية الكريمة ﴿ أو لم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها ﴾ [الروم ٩] . ومن هذه الآية يمكن استنتاج ما يلى :

(أ) أن عمارة الأرض قد تكون كثيرة أو قليلة .

(ب) أن الأمم الأكثر عمرانا أو الأكثر استغلالا للأرض كانت أشد قوة ولابد أنها كانت أشد قوة من جميع النواحى اقتصادياً وسياسياً وحربياً . . . الخ . وهذه المعانى تضاف إلى معنى الآية السابقة فى سورة هود .

لذلك فإننا فى إطار المفهوم الذى نقدمه [فى هذا المقال] نؤثر القول بأن التنمية تتضمن التوسع فى عمارة الأرض وليس مجرد عمارة الأرض . ويلاحظ أن التوسع فى عمارة الأرض عندنا جزء من المفهوم الشامل للتنمية لأنه يعتمد على تعبئة الطاقات البشرية وهو الأمر الذى لا يتم إلا فى إطار التغير الهيكلى فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى ، كما أنه يقترن بالكسب الحلال ولا يتم إلا فى إطار الموازنة الإسلامية بين الأهداف المادية وغير المادية سيأتى شرح ذلك فيما بعد .

وفى الفكر الإسلامى المعاصر أو القديم لا نجد أفضل من ابن خلدون العالم الإسلامى فى شرح مفهوم عمارة الأرض حينما تطرق إلى العمران فجعله معتمداً بصفة ضرورية على متغير السكان فى أى بقعة من الأرض فكلما ازداد عدد الساكنين ازداد العمران والعكس صحيح .

فالسكان يسعون بطبيعتهم إلى إشباع حاجاتهم من مأكل ومشرب وملبس ومسكن . . . الخ . وبالتالى فإنهم يفلحون الأرض ويقيمون الصناعات المختلفة ويشيدون المبانى . وحيث يتعاون السكان ويقسمون الأعمال فيما بينهم فإنهم يحصلون من جراء مجهوداتهم الإنتاجية على أكثر من كفايتهم بكثير . ثم جعل ابن خلدون العمران معتمداً بالإضافة إلى أعداد السكان على « آمالهم » والتى تتوقف على المناخ السياسى والاقتصادى السائد فى المجتمع . فإذا كانت الدولة متسامحة مع الرعايا وتقتصر فى جباية الأموال على الواجبات الشرعية [الزكاة] انبسطت آمال الرعايا وازداد نشاطهم الإنتاجى واتسعت الأسواق وزادت المكاسب والعكس بالعكس إذا طغت الدولة وأسرفت فى جمع الضرائب من الناس بالإضافة إلى الجباية الشرعية ، بل قد تزاحم الناس فى نشاطهم الخاص . حينئذ يحدث الخراب الاقتصادى .[(٢٧)]

والكسب الحلال هو الدخل الذى يتحصل بما يحل من الأسباب وكل ما لم يرد نص أو دليل على حرمته فهو حلال . وعمارة الأرض فى إطارها الشرعى يترتب عليها من ناحية منتجات حلال ومن ناحية أخرى مكاسب أو دخول حلال للقائمين بالنشاط الإنتاجى . ولذلك ففى المفهوم الإسلامى الذى نقدمه للتنمية نعطف التوسع فى الكسب الحلال على التوسع فى عمارة الأرض . فكلما كان هناك توسع فى عمارة الأرض ازداد النشاط الإنتاجى بكافة صوره وازداد الدخل المتولد عنه .

وابتغاء الكسب الحلال فيه نصوص قطعية واردة فى القرآن وفى الحديث الصحيح وهو فريضة قبل كل فريضة أو شرط ضرورى لقبول العبادات المحضة التى فرضها الله عز وجل على العباد .[(٢٨)] وحيث إن التمسك بضرورة الكسب الحلال [كما سبق وشرحنا] يؤدى إلى سيادة درجة عالية من المنافسة فى الأسواق ، فإن التوسع فى الكسب الحلال لا يمكن أن يتم إلا عن طريق زيادة الكفاءة الإنتاجية والتوسع فى الأسواق وهذا طريق هام من طرق التنمية الاقتصادية . كذلك فإنه إذا كان الكسب الحلال يعنى التخلى عن الربا وكافة أشكال الممارسات الربوية وقبول مبدأ المشاركة فى الربح أو الخسارة أى رفض فكرة الدخل المضمون بلا مخاطرة ، فإن التوسع فى الكسب الحلال يعنى قبول درجات أعلى وأعلى من المخاطرة Risk فى الأعمال وهذا هو طريق آخر للتنمية الاقتصادية حيث ترتبط المخاطرة بالربح وترتبط الدرجات الأعلى من المخاطرة

بأرباح أكثر . ويمكن لنا أيضا إثبات أن التوسع فى الكسب الحلال لابد أن يؤدى إلى التوسع فى النفقة الحلال . بل إننا لا نبالغ على الإطلاق إن قلنا إن المناخ الإسلامى يجعل الرغبة فى التوسع فى النفقة الحلال سبباً هاماً من أسباب التوسع فى الكسب الحلال . فإذا زادت المكاسب الحلال وتكاثرت بالتالى النفقة الحلال فى سبيل الله : مساعدة الفقراء والمساكين وأصحاب الحاجات والإنفاق على العلم والمتعلمين وإيواء أبناء السبيل . . . إلخ . فإن النتيجة سوف تكون اتساع الأسواق وزيادة المكاسب الحلال مرة أخرى . ويصدق ذلك قوله تعالى ﴿ لئن شكرتم لأزيدنكم ﴾ . [سورة إبراهيم ٧] .

(ج) بأفضل الطرق الممكنة :

تقرر الفقرة التى نشرحها أن التوسع فى عمارة الأرض والكسب الحلال يتم بأفضل الطرق الممكنة . ولقد شرحنا فيما سبق عند تعرضنا للتغيرات الهيكلية فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى أن التمسك بالعقيدة الإسلامية يدفع الأفراد إلى الإخلاص فى العمل وإتقان الأعمال وكلما زاد التمسك بجوهر العقيدة ازدادت درجة الإخلاص فى العمل وازداد إتقان الأعمال . ومعنى الإخلاص فى العمل فى مجال عمارة الأرض أو الكسب الحلال أن يجتهد المؤمن ليس فقط فى أداء عمله بشكل كامل غير منقوص وإنما أيضاً فى إتقانه . فإن لم يكن المؤمن قادراً على إتقان العمل الذى يعمله فإن الأمانة ومسئولية « النصيحة » [٢٩] . تقتضى منه الاجتهاد فى ذلك عن طريق التعلم أو التدريب أو محاولة اكتساب الخبرة من الآخرين ، أو بدلاً من ذلك عليه أن يبحث عن العمل أو المجال الذى يستطيع أن يحقق فيه مرتبة الإتقان أو الإحسان . وثمة أدلة حسية أو مؤشرات ظاهرة للإخلاص فى العمل وإتقان الأعمال تتمثل فى تحسن جودة السلع أو الخدمات المنتجة أو انخفاض تكلفتها أو تتمثل فى المقدرة على الحصول على أجر أعلى بالنسبة للعمل أو عائد أكبر بالنسبة لصاحب رأس المال أو الأرض .

ويترتب على المحاولات المستمرة للتوسع فى عمارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة أمران من أهم الأمور للتنمية الاقتصادية وهما :

أولا : أن يقوم أصحاب عناصر الإنتاج فى المجتمع بتشغيل عناصرهم بأكفأ الطرق الممكنة . ويعنى هذا أفضل طرق الأداء بالنسبة للعمل واختيار أو اكتشاف أفضل التقنيات بالنسبة لرأس المال أو الأرض . ومعنى هذا أن يحقق كل عنصر إنتاجى أقصى إنتاجية ممكنة .

ثانيا : أن يقوم أصحاب عناصر الإنتاج بالتحرك نحو الأنشطة التى يستطيعون القيام بها أفضل من غيرها . وهذا يحقق أفضل تخصيص ممكن للعناصر الإنتاجية على مستوى الاقتصاد الكلى .

والخلاصة أن القيم الإسلامية الدافعة على الإخلاص فى العمل وإتقان الأعمال حينما تنزل إلى مجال التطبيق العملى من خلال التوسع فى عمارة الأرض والكسب الحلال تقود حتما إلى البحث عن أفضل الطرق الممكنة لاستخدام عناصر الإنتاج وتوزيعها على الأنشطة المختلفة . وهذا الأثر فى حد ذاته يؤدى بطريقة دائرية إلى مزيد من التوسع فى عمارة الأرض ومزيد من المكاسب الحلال وبالتالى مرة أخرى البحث عن أفضل الطرق الممكنة للإنتاج ولتوزيع عناصر الإنتاج على الاستخدامات المختلفة وهكذا مما يدفع عجلة التنمية بصفة مستمرة للأمام طالما أن الدافع الأصلى المرتبط بالعقيدة ما زال قوياً أو يزداد قوة . أما إذا ضعف هذا الدافع فإن العملية المذكورة تختل أو تتوقف وترتد العجلة إلى الوراء .

ثالثا : فى إطار التوازن بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية :

هذه هى الفقرة الأخيرة من المفهوم وتعنى أن كل مايترتب على التغير الهيكلى فى المناخ الاقتصادى والاجتماعى من تعبئة الطاقات البشرية والتوسع فى عمارة الأرض والمكاسب الحلال يتم فى إطار التوازن بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية .

والمقصود بالأهداف المادية جميع الأهداف التى تختص أو ترتبط بإشباع الحاجات الحسية للإنسان بشكل مباشر [مثل السلع والخدمات الاستهلاكية] أو غير مباشر [السلع والخدمات الإنتاجية] حاضراً أو مستقبلاً . وجميع الأهداف المادية يتم إنتاجها واستهلاكها فى المجتمع وفقا للحسابات المادية فقط ، فمن ناحية الإنتاج هناك التكاليف والربحية [الخاصة أو الاجتماعية] ومن ناحية الاستهلاك هناك المنافع المادية والأسعار ودخول المستهلكين. . . إلخ .

وفى العلوم الاقتصادية الوضعية المعاصرة لا تختلف الأهداف المادية عن الأهداف المادية الاقتصادية وهذا بطبيعة الحال هو تأثير تيار الفلسفات المادية . أما فى علم الاقتصاد الإسلامى فإن الأهداف المادية لابد وأن تخضع للشريعة حتى تصبح مقبولة كأهداف اقتصادية .

أما الأهداف غير المادية فتتمثل فى كل مايشبع الحاجات الروحية أو الفكرية أو الأخلاقية أو الحاجات الإنسانية المتعلقة بالتكافل الاجتماعى أو العدالة الاجتماعية

دون أى اعتبار أو أى حسابات لتكاليفها أو عوائداها أو منافعها المادية لشكل مباشر أو غير مباشر .

ويلاحظ أن جانباً من الحاجات المتعلقة بالأهداف غير المادية معروف فى النظم الاقتصادية الوضعية مثال ذلك الاهتمام بنشر الثقافة عن طريق التعليم المجانى للأطفال أو إقامة المكتبات العامة أو الاهتمام بصحة الإنسان أو بأمنه وتأمينه ضد البطالة والعجز والشيخوخة . . الخ . ومع ذلك فقلما يتم اعتبار هذه الحاجات من زاوية الأهداف غير المادية للمجتمع فى ظل النظم الاقتصادية الوضعية . والغالب فى هذه المجتمعات أن تؤخذ التكاليف والعوائد أو المنافع الاجتماعية لهذه الحاجات الإنسانية فى الحسبان بشكل مباشر أو غير مباشر ومن ثم يزيد الاهتمام بها أو ينحسر بناء على المقدرة المادية على إتمامها أو بناء على مقارنة تكاليفها بعوائدها الاجتماعية أو بمقارنة تكاليفها المادية بالعائد أو الفاقد الاقتصادى الذى يترتب على القيام بها . ويلاحظ أن درجة الاهتمام بالأهداف غير المادية فى حد ذاتها دون أى اعتبار لتكاليفها المباشرة أو غير المباشرة أو عوائدها الاجتماعية والاقتصادية سالبة أو موجبة أصبح أمراً نادراً فى المجتمعات المتقدمة إلا فى حالات استثنائية تتوقف على رصيد المجتمع من بقايا الأديان السماوية أو من بعض الفلسفات الوضعية التى تأثرت بهذه الأديان التى تنظر إلى الإنسان النظرة التى تميزه عن الآلة وعن الحيوان الأعجم وتضعه فى مرتبته كائناً له فكره وآماله وتمتزج فيه رغبات الروح والجسد معاً .

أما من وجهة النظر الإسلامية فإن الأهداف غير المادية موجودة ولها وضع مستقل ولا تقل أهمية عن الأهداف المادية بل ربما تزيد ، وكلها قائمة على أسس شرعية ومرتبطة بالعقيدة مستمدة من القرآن الكريم والسنة المطهرة . فالأهداف غير المادية فى النظام الاقتصادى الإسلامى غير قابلة للمساومات ولا يمكن إهمالها لارتفاع تكلفتها أو لقلة العائد المادى المباشر أو غير المباشر من ورائها ، كما لا يمكن إهمالها بادعاء أن الأهداف المادية لها أولوية عنها . وهذا هو الفرق الجوهرى بين النظام الإسلامى والنظم الوضعية المعاصرة .

والآن نأتى إلى معنى التوازن بين الأهداف المادية ، وغير المادية .

أولا : فى جميع النظم الوضعية المعاصرة تحتل الأهداف المادية مكاناً بارزاً بلا منازع فى عملية النمو أو التنمية الاقتصادية بينما نجد أن بعض الأهداف غير المادية تأتى تبعاً لها أو مكملة لها كجزء من البناء الحضارى

الحديث [مع استثناءات نادرة] . أما فى النظام الإسلامى فإن « التوازن » بين الأهداف المادية وغير المادية يتطلب اهتماماً خاصاً ، وهذا التوازن فى حد ذاته والمحافظة عليه فى ظروف التوسع فى عمارة الأرض والمكاسب الحلال جزء لا يتجزأ من العقيدة . يقول الله تعالى ﴿ فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب ﴾ [البقرة ٢٠٠ - ٢٠٢] . والمعنى أن من الناس من يطلب من الله خيرات الدنيا وحدها وليس له فى الآخرة حظ أو نصيب وهذا يعنى أن الأهداف الدنيوية أو المادية البحتة [حسب تعريفنا] هى وحدها التى يهتم بها هؤلاء الناس . وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم كان قوم من الأعراب يجيئون إلى الموقف [فى عرفات] فيقولون اللهم اجعله عام غيث وعام خصب وعام ولاد حسن لايذكرون من أمر الآخرة شيئاً فأنزل الله فيهم ﴿ فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق ﴾ وكان يجيء من بعدهم آخرون من المؤمنين فيقولون ﴿ ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ﴾ فأنزل الله ﴿ أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب ﴾ يقول ابن كثير « ولهذا مدح من يسأله الدنيا والآخرة » . فجمعت دعوة هؤلاء المؤمنين كل مطلوب دنيوى محض من عافية ودار رحبة وزوجة حسنة ورزق واسع . . . إلخ وكل ما يوصل إلى رضا الله من علم نافع وعمل صالح مع طلب ثواب الآخرة من الجنة ونعيمها ورضوان الله عز وجل . وقد وردت السنة بالترغيب فى دعاء ﴿ ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ﴾ . وفى القرآن الكريم آيات أخرى عديدة تتضمن المقارنة بين الأهداف الدنيوية المحضة من جهة والأعمال الصالحة التى لا يقصد بها إلا وجه الله عز وجل وثوابه فى الآخرة من جهة أخرى .[٣٠] وأن الله عز وجل قد أعد عذاباً أليماً لمن آثروا الحياة الدنيا على الآخرة . والمعنى واحد وهو أن الله عز وجل الذى خلق الدنيا وطلب منا عمارتها بالحلال وبأفضل الطرق وجعل الشهوات الحسية للإنسان تقوده إلى التوسع فى المكاسب وطلب الثروة ، قد كلفه فى نفس الوقت بالاعتدال والنظر إلى العاقبة والعمل للحياة الآخرة .

وحيث إن العمل للآخرة يرتبط بأهداف غير مادية لا تطلب العائد أو المنفعة فى الدنيا ، حتى وإن كان هذا من آثارها ، ولا تترك بسبب تكلفتها حتى وإن كانت كبيرة ، حيث إنها فى حد ذاتها تعبر عن

ثمنها المطلوب ، فإن العقيدة الإسلامية تستلزم من الإنسان منفرداً أو مجتمعاً مع غيره أن يعمل دائما على حفظ التوازن بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية ، بين المادة وما وراء المادة أو بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة .

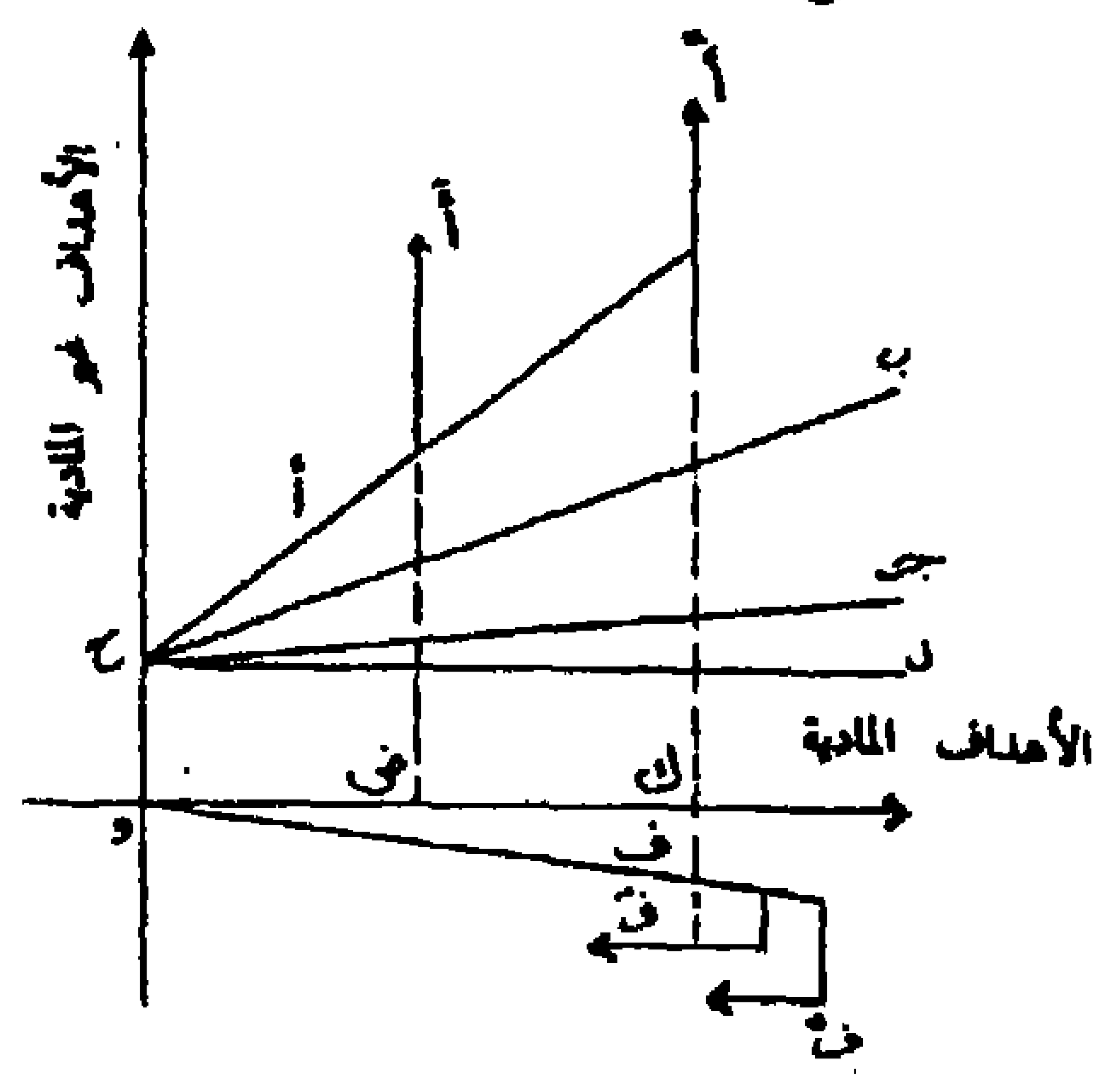
ونستطيع أن نوضح على سبيل التبسيط فكرة التوازن السابقة من خلال الرسم البيانى المرفق . وعلى المحور الرأسى تتمثل الأهداف غير المادية [ولندع الآن مسألة كيفية قياسها ولكنها قد لا تقاس بوحدات مادية أو عددية] أما على المحور الأفقى فتتمثل الأهداف المادية [والتى يمكن أن تقاس بوحدات مادية وعددية] والخط (ج) يمثل حالة مجتمع إسلامى يوازن بين الأهداف المادية والحد الأدنى المطلوب من الأهداف غير المادية فى ظروف التنمية . ومعنى الحد الأدنى من الأهداف غير المادية أنه عند مستوى أقل من هذا [مثل الخط (د)] يصبح المجتمع منحرفاً عن العقيدة الصحيحة بتخليه عن تنمية الأهداف غير المادية . وأى خط يقع أدنى من « د » يعنى الاتجاه إلى المادية بينما حالة المادية البحتة مع عدم المساس بالأهداف غير المادية تتمثل فى المحور الأفقى . أما المجتمعات المادية التى تعمل على هدم الأهداف غير المادية فيتمثل وضعها فى مثل الخط ف .

ومن ناحية أخرى فإن الخط « ب » [أعلى من ج] يمثل حالة مجتمع إسلامى أكثر تمسكاً بأهدافه غير المادية مع أهدافه المادية خلال التنمية ، ولنقل مثلاً إنه مجتمع ﴿ ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ﴾ . أما الخط (أ) فهو حالة مجتمع أكثر تفضيلاً للرقى الروحى عن الرقى المادى وهى حالة مثالية ربما لا تستقر طويلاً بالنظر إلى ما شاهدناه من أحوال المجتمعات « وليس الأفراد » منذ العصر الإسلامى الأول إلى الآن .

وفى رأينا أن الخط ب يلخص ما أردنا قوله من قبل عن المفهوم الاسلامى للتوازن بين الأهداف المادية وغير المادية . ويعنى هذا المفهوم :

١ – أن تعبئة الطاقات البشرية سيتم بأقصى قدر ممكن بحيث يعمل كل قادر وبحيث يبذل كل عامل أقصى جهد ممكن فى عمله ويعمل ما فى وسعه لإتقان ما يقوم به من عمل ، وفى نفس الوقت فإنه يخصص الوقت اللازم للصلاة ولرعاية أهله وأولاده ولخدمة والديه ولقضاء بعض الواجبات الاجتماعية وكذلك بعض الوقت لعقله وعلمه ولراحة بدنه ، ويبذل من

دخله المتزايد نسبة متزايدة أو ثابتة فى سبيل التكافل الاجتماعى ابتغاء مرضاة الله عز وجل وثوابه فى الآخرة[وهذا التقرير يعمم على المجتمع] .



ملاحظات على الرسم البيانى :

على المحور الرأسى تمثل الحد الأدنى أو الضرورات الأساسية من أهداف غير المادية المطلوبة فى أى مجتمع إسلامى ، بحيث إن إهمالها يعنى الخروج من الشريعة. والمسافة « و ض » على المستوى الأفقى تمثل الضرورات من الأهداف المادية بينما « ض . ح » تمثل الحاجيات ، وابتداء من النقطة « ك » وإلى اليمين تمثل الكماليات من الأهداف المادية ، والنقطة « ك » هى نقطة « تحذير » لأن الإسراف فى الكماليات قد يؤدى إلى الانحراف وهو مرذول .

الخط « أ » : لمجتمع له تفضيل نسبى أكبر للأهداف غير المادية بالمقارنة بالخط « ب » . وهذا المجتمع قد يتوقف عند قضاء مستوى الحاجيات ح أو عند المستوى ك من الكماليات وهذا يمثله أ / ، أ / / على الترتيب ويتوقف الأمر فى هذا المجتمع على نسبة من يؤثرون الآخرة على الدنيا بين أفراد المجتمع .

أما الخط « ف » فيمثل مجتمع غير إسلامى ومادى من البداية وقد يستمر فى زيادة ناتجه المادى ولكن بعد تجاوز النقطة « ك » تبدأ مراحل أعلى فأعلى من الرفاهية المادية ، وفى ظل عدم وجود القيم الروحية أو الإيمان تنطبق عليه حالة مجتمع المترفين ولذلك فإن احتمال تدهوره ممكن فى أى لحظة ولذلك تمثل ف / ، ف // لتبين أنه حينا يتدهور سوف يتدهور ماديا ، **﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ﴾** [الإسراء ١٦] . ويلاحظ أن هذا الرسم البيانى للشرح وللتوضيح فقط .

٢ - إن التوسع فى عمارة الأرض والمكاسب الحلال سيتم بأقصى ما يمكن من طاقة بشرية وغير بشرية وبأفضل الطرق الممكنة ولكن فى نفس الوقت مع التمسك بطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والعمل للآخرة فى تنظيم وترتيب النشاط الإنتاجى وفى إقرار العدالة فى توزيع الدخول والثروات وفى إرساء قواعد التكافل الاجتماعى . فمثلا تنظيم وترتيب أهداف النشاط الإنتاجى وفقاً للأهداف غير المادية المنبثقة من العقيدة يستلزم إعطاء

أولوية مطلقة لإنتاج « الضرورات » اللازمة لأبناء المجتمع قبل التوسع فى إنتاج الحاجيات وقبل البدء فى إنتاج الكماليات . فالمحافظة على النفوس وعدم ترك الجوع أو المرض يهلك عامة الناس هدف من أهداف المراحل الأولى للتنمية بغض النظر عن تكلفته المادية وبغض النظر عن مقدار العائد الاجتماعى المترتب عليه . كذلك فإن المحافظة على النسل [وهو أحد الضرورات الخمس][٣١] على مستوى المجتمع بمساعدة الشباب الفقير على الزواج وكذلك الأسر الفقيرة وتقديم المعونة للحوامل فى هذه الأسر والعمل على رعاية أطفالها إلخ من ضمن الأهداف غير المادية التى تتم ابتغاء وجه الله عز وجل ورضا رسوله صلى الله عليه وسلم . وبطبيعة الحال فإن الاقتصاديين من المدارس الوضعية سوف ينظرون إلى مثل هذه المسألة باستنكار شديد خصوصاً إذا كان المجتمع فقيراً ومكتظاً بالسكان كما يقولون . ولكن الإسلام حريص على تقديم العون للفقراء والمحافظة على النسل وتشجيعه طالما أن المجتمع يعيش فى مناخ سليم كما شرحنا من قبل .

كذلك فى إطار التوازن ينبغى للمجتمع أن لا يتوسع فى إنتاج الكماليات الترفيهية التى قد تفسد الشباب وروحه ومثابرته على العبادة أو العمل الصالح : مثل التوسع فى خدمات الملاهى أو الإرسال التليفزيونى أو الألعاب الرياضية التى تقصد للتسلية والمشاهدة ليس لتقوية الأبدان [مثل كرة القدم للجمهور وليس للاعبين] .

وفى إطار التوازن أيضاً حينما نتكلم عن أن التوسع فى عمارة الأرض يتم بأفضل الطرق الممكنة يجب أن لا ننسى أن التقنية المتقدمة قد تتعارض مع الصحة العامة .[٣٢] فقد تؤدى التقنية المتقدمة إلى تلوث الهواء أو المياه إلخ . وكل هذا مرفوض عقائدياً حيث لا ضرر ولا ضرار وليس مرفوضاً كما يفعل الوضعيون لتكلفته المادية ، والفرق كبير حيث إنه فى مجتمع إسلامى يخطو فى مراحل التنمية لن يكون هناك أدنى تردد فى محاربة أية تقنية حديثة إذا كان فيها ضرر على الناس . بل إن المفروض أنه كلما ازداد تمسك الأفراد بالعقيدة أعرضوا عن استخدام أية تقنيات حديثة طالما أنّ فيها ضرراً لإخوانهم المسلمين أو لجيرانهم أو لأبناء أوطانهم . ومما يذكر أيضاً من أمثلة فى هذا الصدد توجيه النشاط الإنتاجى فى المجتمع الإسلامى لخدمة أبناء مجتمع إسلامى آخر إذا كان فى حاجة للمساعدة وتنسيق النشاط الإنتاجى فى مجتمع إسلامى مع النشاط الإنتاجى فى مجتمع إسلامى آخر على أساس مفهوم الأمة الواحدة[٣٣]

[وهو مفهوم عقائدى] وكل ما سبق عبارة عن أمثلة معدودة فى قائمة كبيرة لكيفية تدخل أهداف غير اقتصادية أو غير مادية نابعة من العقيدة فى النشاط الإنتاجى وضرورة موازنة هذه الأهداف مع الأهداف المادية أو الاقتصادية البحتة .

ولاشك أن الموازنة بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية خلال عملية التنمية تتطلب إيماناً ورشداً من قبل الأفراد العاملين فى النشاط الإنتاجى ، وسياسة شرعية توجه الأفراد ولا تتحكم فيهم أو فى نشاطهم إلا عند الضرورة وتتطلب مراقبة ومحاسبة من قبل جهاز متطور للحسبة واجتهادات مستمرة من العلماء حتى يبينوا للناس ويفتوهم فيما يشكل عليهم ويجد من أمور .

أما التوازن بين الأهداف المادية وغير المادية فى مجال العدالة فى توزيع الدخول والثروات فإن له طابعه الخاص فى الإسلام . ففى خلال عملية التوسع فى عمارة الأرض وزيادة المكاسب الحلال لابد من بذل جهد أكبر من قبل السلطة الحاكمة فى جمع « الزكاة » وتوزيعها على مستحقيها وفى محاربة جميع الأشكال الاحتكارية التى قد تؤدى إلى تركز الثروة فى أيدى القلة من الأفراد . والواقع أن الغنى المادى قد يؤدى إلى مزيد من الحرص على الثروة ورغبة فى التهرب من دفع الزكاة التى تزداد مدفوعاتها فى هذه الظروف . وإذا حدث هذا فإنه يفسد المناخ الاقتصادى الاجتماعى الملائم للتنمية ، فلابد إذاً من المراقبة الدقيقة والحرص على جمع كل ما يستحق من زكاة دون تفريط فى القليل وكذلك العمل على التوزيع على المستحقين فى أشكال تساعد على إزالة الفقر المادى من المجتمع .

وفى مجال التكافل الاجتماعى فإن ضمان حد أدنى للمعيشة للمرضى والعجزة وغير القادرين على العمل وأرامل النساء واليتامى والذين لا عائل لهم ، كل هذا من الأهداف غير المادية التى تنبثق من العقيدة ولا ينبغى التقصير فيها مهما كانت تكلفتها بالنسبة للمجتمع . كذلك يضم إلى قائمة التكافل الاجتماعى مساعدة المتعطلين والغارمين وأبناء السبيل وتعليم أبناء الفقراء كل هذه أمور حض عليها الإسلام ولم يعتبرها مجرد اختيارات نأخذ منها ما نريد ونترك ما نريد تبعاً لحاجاتنا أو آرائنا بل اعتبرها واجبات ضرورية الأداء على مستوى المجتمع (٣٤) . لذلك فإنه خلال عملية التنمية التى تتضمن التوسع فى عمارة الأرض والمكاسب الحلال لابد من قيام الأفراد أو الدولة بهذه الواجبات على سبيل التكليف ، وتغطى نفقات هذه الواجبات الشرعية من أموال الزكاة فإن لم تكف فرضت الضرائب على الأغنياء والقادرين حتى يمكن القيام بها . كل هذا ابتغاء وجه الله وثواب الآخرة .

وربما يترتب على مثل هذه الموازنات بين الأهداف المادية التى تتمثل فى التوسع فى عمارة الأرض والمكاسب الحلال بأفضل الطرق من جهة والأهداف غير المادية التى ذكرنا أمثلة لها من جهة أخرى إبطاء عملية التنمية بالمفهوم الوضعى : أى إبطاء عملية تكوين رأس المال مثلاً بسبب زيادة معدلات الاستهلاك وانخفاض المدخرات ومن ثم انخفاض معدلات نمو الناتج الكلى . ولكن التنمية بالمفهوم الإسلامى فى ظل هذه الظروف نفسها تسير على أحسن مايرام . فالتنمية الاقتصادية فى الإسلام لا تتطلب أبداً ارتفاع معدلات التكوين الرأسمالى ومعدلات نمو الناتج الكلى وحدها وإنما هذه مع ارتفاع مرتبة القيم المنبثقة من العقيدة وزيادة تمسك الأفراد بها على المستوى التطبيقى . فإذا تعارضت الأهداف المادية البحتة المعروفة مع الأهداف غير المادية المرتبطة بأوامر الله ونواهيه والعمل للآخرة فإن الاحتكام إلى العقيدة سوف يرتكن إلى قاعدة ﴿ وللآخرة خير لك من الأولى ﴾ أو قاعدة ﴿ والآخرة خير وأبقى ﴾ .

نحو سياسة إسلامية للتنمية الاقتصادية [مقترحات مستخلصة]

تعتمد المقترحات المقدمة هنا بشأن سياسة إسلامية للتنمية على جانبين :

١ - المفهوم الإسلامى للتنمية الاقتصادية .

٢ - الظروف الواقعية للبلدان التى تواجه مشكلة التنمية .

وبالنسبة للمفهوم الإسلامى للتنمية فقد سبق بيانه ، أما بالنسبة للظروف الواقعية للبلدان فيلزمنا وضع بعض فروض أساسية بشأنها مع ملاحظة أن هذه الفروض سوف تختلف تبعاً لثلاث حالات رئيسة نميزها كالتالى بالنسبة للبلدان الإسلامية المعاصرة .

الحالة الأولى : بلدان أعلنت التزامها بتطبيق الشريعة الإسلامية فى كافة المجالات وهى حالات قليلة جداً إلى الآن [نحو ثلاث] . وتعتبر هذه البلدان فى مرحلة انتقالية بالنسبة لقضية النظام الاقتصادى الإسلامى . ولكن أهمية هذه الحالة أنها سوف تضم أعداداً أكبر وأكبر من البلدان الإسلامية مع مرور السنوات .

الحالة الثانية : بلدان لا تطبق الشريعة الإسلامية ولكنها تمر بمرحلة « مخاض » قد يؤدى إلى تطبيقها والعمل بها ربما خلال عشر سنوات أو عشرين سنة ، وهذه حالة مجموعة كبيرة نسبياً من البلدان الإسلامية المعاصرة ، وينتظر أن يقل عدد البلدان فى هذه المجموعة بالتحول إلى الحالة الأولى مستقبلاً .

الحالة الثالثة : بلدان لا تطبق الشريعة الإسلامية وليس هناك أى مؤشر على أنها

ستفعل هذا أو ستتمكن من هذا خلال عشر أو عشرين سنة . وهذه حالة مجموعة أخرى من البلدان الإسلامية التى مازالت فكرياً وسياسياً واجتماعياً تعيش فى إطار نظم أجنبية مستوردة خلفها لها الاستعمار منذ فترة طويلة ولا تستطيع الفكاك منها فى ظروف التبعية .

وبالنسبة للفروض الأساسية التى نضعها لكل حالة من الحالات الثلاث السابقة فإنها سوف تلزم لصحة ما نقدمه من مقترحات بشأن سياسة التنمية . ولكن لابد من التنويه إلى أن ما نضعه من فروض سوف يتسم بالعمومية وأنه عند القيام بدراسة مشاكل التخلف والتنمية الخاصة ببلد إسلامى معين وقبل اقتراح أى سياسة إسلامية للتنمية له فإنه يلزم وضع فروض أكثر تحديداً تصور بأقصى قدر ممكن من الدقة الظروف الواقعية أو الفعلية .

وبالنسبة للحالة الأولى من البلدان فإن أهم الفروض الأساسية هى :

أ – أن عملية الدعوة الإسلامية نشطة ومدعمة بالإمكانيات المادية وتعمل على بيان القيم الإسلامية المشتقة من العقيدة لأكبر عدد ممكن من الأفراد وحثهم على ترجمتها فى شكل أعمال .

ب – أن الدولة لا تدخر جهداً فى سبيل بناء نظام الشورى وإقامة جهاز الحسبة بما يضمن حرية الفكر والنشاط وكفاءة الأسواق وسلامة التصرفات فى المعاملات السلعية والمالية .

ج – أن هناك سياسات شرعية واضحة تعمل على تقويض دعائم كافة التنظيمات والمؤسسات الاقتصادية الوضعية المخالفة للشريعة واستبدالها بتنظيمات ومؤسسات اقتصادية إسلامية وذلك خلال مرحلة انتقالية محددة زمنياً .

أما بالنسبة للحالة الثانية من البلدان فإن الفروض الأساسية هى :

أ – وجود حركة فكرية إسلامية « مستنيرة » تستطيع أن تتعرض للمشاكل الواقعية الخاصة بالتخلف والتنمية وتعرض حلولاً إسلامية واقعية لها وتعمل على نشرها على أوسع نطاق ممكن ، وأن هناك استجابة متزايدة لهذه الحركة فى وسط عامة الناس .

ب – أن القوانين والتنظيمات الوضعية السائدة لن تمنع قيام النشاط الاقتصادى الإسلامى بالرغم من أنها قد لا تسهم فى نموه أو ربما تعرقله فى بعض القطاعات .

ج – وجود الشخصيات الإسلامية الرائدة والإمكانيات المتاحة لدى المسلمين المهتمين بالعمل الإسلامى للقيام بأنشطة اقتصادية وفق الأسلوب الإسلامى كلما أمكن ذلك .

د – أن السلطات السياسية لن تتعمد الاصطدام بالحركة الاقتصادية الإسلامية أو عرقلتها .

وبالنسبة للحالة الثالثة من البلدان فإن أهم الفروض الأساسية هي :

أ - أن المناخ الثقافي يسمح بقدر من الحرية الفكرية بما يمكن المهتمين بقضية الاقتصاد الإسلامي من التعبير عن آرائهم ونشرها وكذلك نشر الاجتهادات التي تم إنجازها في بلدان أخرى في نفس المجال .

ب - أن المناخ السياسي والقانوني سوف يسمح بقيام بعض التجارب الاقتصادية الإسلامية ولكن في أضيق نطاق ممكن .

وفيما يلي سوف نشير إلى الحالتين الأولى والثانية فقط في مقترحاتنا التي نقدمها لسياسة التنمية من المنظور الإسلامي ، فالواقع أن الكلام عن الحالة الثالثة قد يبعدنا كثيراً عن النواحي الاقتصادية ويدخلنا في غيرها من النواحي السياسية التي لا نقصدها في مجالنا الحالي . الحالي .

المقترحـــات :

أولا : بالنسبة للحالة الأولى من البلدان الإسلامية .

١ - إنشاء جهاز متخصص على المستوى الكلي يضم رجال الاقتصاد الإسلامي والفقهاء ويعمل على تأكيد تطبيق الشريعة في كافة نواحي النشاط الاقتصادي من جهة وعلى تقديم توصيات محددة بشأن التنظيمات والمؤسسات الاقتصادية اللازمة للتنمية من جهة أخرى على أن تكون هناك قنوات بهذا الجهاز تعمل على نشر هذه التوصيات والإرشاد إلى كيفية تنفيذها عملياً .

٢ - تدريس الاقتصاد بالجامعات والمعاهد العليا من منظور إسلامي وتشجيع البحث العلمي فيه .

٣ - دفع عملية البحث العلمي والتقني إلى أقصى حد ممكن بالمجهودات الفردية والتعاونية وبالإنفاق العام من جانب الدولة وتشجيع المخترعين من المعاهد والهيئات العلمية أو غيرها ببذل المال لهم .

٤ - وضع الأطر الشرعية التنظيمية :

(أ) لتشجيع الحركة التعاونية في جميع المجالات الإنتاجية والاستهلاكية .

(ب) لتشجيع قيام اتحادات لصغار المنتجين .

(ج) لممارسة أنشطة التمويل والاستثمار وضمان حقوق أصحاب رؤوس الأموال .

(د) لتكوين نقابات للعمال في كافة المجالات .

٥ - العمل على تعبئة أقصى قدر ممكن من الطاقات البشرية من خلال عملية تخطيط شاملة على المستوى الكلي وعلى المدى الطويل للاحتياجات المختلفة من هذه الطاقات [عمال ، إداريون ، متخصصون في مجالات مهنية وفنية مختلفة ، علماء

وباحثون . . إلخ .] واستخداماتها أو توزيعها على مختلف قطاعات النشاط الإنتاجي . وليس الغرض من هذا التخطيط التحكم في الأفراد أو توزيعهم بالقوة الجبرية على القطاعات أو الاستخدامات المختلفة كما حدث في النظم الجماعية خلال هذا القرن . وإنما الغرض من هذا التخطيط الشامل قيام الدولة برسم سياسات التعليم والتدريب للقوى العاملة والمساهمة مالياً في إعداد القدرات والمهارات الفنية والعلمية والإدارية اللازمة للتنمية ودعم وتوجيه الجهود التعاونية أو الفردية التي تعمل في نفس الاتجاه بالسياسة الشرعية المناسبة أو بالإنفاق العام . وينبغي أيضاً على الدولة التنسيق مع النقابات العمالية وتشجيعها على القيام بدور أساسي في حصر فرص العمل المتاحة وتوجيه العمال إليها وفقاً لتعليمهم أو تدريبهم والمساعدة في تدريبهم وفي توفير حد أدنى من الخدمات الأساسية لهم لحركتهم من نشاط لآخر أو من مكان إلى مكان . وكذلك ينبغي على الدولة مساعدة صغار المنتجين في الزراعة والصناعة خصوصاً من خلال نظام إقطاع الأراضي أو بتأجيل جباية الزكاة منهم عاماً أو عامين وإعفائهم من أية ضرائب إضافية قد تفرض ومساعدتهم فنياً لأن ذلك كله يتيح ظهور القدرات التنظيمية وزيادة عرض المنظمين في المجتمع .

٦ - وضع برنامج استثماري على المستوى الكلي وتوجيه الأفراد إلى تنفيذه بطريق الاختيار أو بطريق الإلزام في حالة الضرورة ، وذلك لضمان ما يلي :

(أ) ترتيب أولويات الاستثمار وفقاً للمنهج الإسلامي أي الوفاء بالضرورات ثم الحاجيات فالكماليات . .

(ب) الاستفادة بأقصى قدر ممكن من الموارد الاقتصادية والتمويلية المحلية .

(ج) التشغيل الكامل لقوة العمل بالمجتمع مع العمل على استخدام أفضل التقنيات الإنتاجية .

٧ - إنشاء مصرف مركزي إسلامي يتولى تنظيم نشاط المصارف الإسلامية ، بما يضمن تحقيق أهداف البرنامج الاستثماري للمجتمع ، وتوجيه المصارف إلى الاهتمام بتمويل المشروعات الصغيرة والانتشار جغرافياً في القرى والمدن الصغيرة وهذا بالإضافة إلى المهمة الرئيسية للمصرف المركزي في إدارة السياسة النقدية بما يحقق أهداف الاستقرار النقدي .

٨ - تحديد الإطار الجغرافي للأراضي الموات التي يمكن تملكها بالإحياء وتخطيط هذه الأراضي لتكوين « مدن جديدة » وإلزام من يستصلح هذه الأراضي للزراعة أو يستخدمها للصناعة أو التجارة أو السكن بهذا التخطيط وبتحمل تكلفة إقامة المرافق العامة فيها بعد تملكها وفقاً لمبدأ

التعاون وتبعاً للقدرة على الدفع .

٩ - رسم سياسة واضحة لإقطاع الأرض بحيث يستفيد أكبر عدد ممكن من صغار المنتجين والتمسك بحرفية النص الشرعى فى ضرورة إعادة الأرض للدولة إذا لم يتم تحويلها فعلياً إلى أرض منتجة . ويمكن للدولة تخطيط النشاط الإنتاجى لأراضى الإقطاع وإلزام الأفراد بخطتها بما يضمن تحقيق الكفاية من الضرورات أو تخصيصها لإنتاج بعض الفوائض القابلة للتصدير .

١٠ - إنشاء صناديق للقروض الحسنة وإتاحة فرصة استخدامها لأصحاب الأنشطة الصغيرة الجديدة وكذلك لمن يقومون بإحياء الأرض الموات أو أرض الإقطاع من الشباب الذى يفتقر إلى الإمكانات المادية .

١١ - إنشاء المشروعات العامة فى القطاعات الحيوية الأساسية التى تأمر بها الشريعة لتنظيم استخدام الطاقات المائية والطاقات الحرارية والغابات والمراعى والمصايد واستخراج المعادن وتطويرها بأحدث الأساليب التقنية بما يتفق مع حاجات التنمية للقطاعات الأخرى .

١٢ - استثمار جانب من أموال الزكاة لصالح المستفيدين فى الأنشطة المضمونة العائد نسبياً مثل الإسكان وشراء المعدات وتأجيرها . وتكوين هيئات لإدارة هذه الاستثمارات تضم ممثلين للمستفيدين وعدداً من أصحاب الخبرة فى الأعمال والفقهاء .

١٣ - إنشاء صناديق لادخار نفقات الحج والعمرة والعمل على استثمار هذه المدخرات فى أنشطة مضمونة العائد نسبياً لصالح الحجاج والمعتمرين . وتعتبر التجربة الماليزية رائدة فى هذا المضمار .

١٤ - وضع سياسة اقتصادية خارجية تستهدف تقوية التعاون الاقتصادى إلى أقصى حد مع البلدان الإسلامية الأخرى سواء عن طريق التجارة الخارجية أو المشروعات الاستثمارية المشتركة أو انتقال عنصر العمل أو رأس المال وغير ذلك من أوجه التعاون .

١٥ - قيام الدولة بالإنفاق من موارد الزكاة والصدقات وإيرادات الملكية العامة لتحقيق مستوى الكفاية فى المأكل والملبس والمسكن والنقل والرعاية الصحية لكبار السن الفقراء والعجزة والمرضى المزمنين والفقراء من اليتامى والنساء والأرامل والعمال المتعطلين الذين لا يجدون فرصة حاضرة للعمل وكذلك لتحقيق الحد الأدنى من التعليم لأبناء الفقراء والمساكين والرعاية الصحية لجميع العائلات التى تقع فى فئات الدخل المنخفضة وكذلك توجيه الدولة قدر من الإنفاق لبناء المساجد وتعليم القرآن والدعوة من أجل تثبيت القيم الإسلامية فى نفوس الأفراد وحثهم على التمسك بها

والعمل فى حياتهم وفقاً لها . وإذا لم تكف الموارد المالية العادية للدولة لتغطية الإنفاق العام فى هذه النواحى فإن الدولة تستطيع أن تفرض بعض الضرائب وتخصص مواردها لتغطية العجز فى حالة حدوثه . ويلاحظ أن فرض مثل هذه الضرائب يجب أن يخضع لدراسات فقهية ومالية متخصصة لتحديد من يتحملها ومتى يجب التخلص منها إذا لم يعد لها حاجة فى الغرض الذى فرضت من أجله .ويلاحظ أن الإنفاق العام هنا ينبع من التمسك بالأهداف غير المادية للتنمية الاقتصادية كما سبق البيان عند شرح المفهوم .

وليكن مفهوماً أن جميع المقترحات السابقة لم تتضمن بشكل مباشر المعطيات الأساسية الثابتة فى النظام الاقتصادى الإسلامى من تحريم الربا وجمع الزكاة وغير ذلك مما يترتب على تطبيق الشريعة . وذلك لأن التركيز المباشر هنا على سياسة التنمية الاقتصادية وليس على النظام الاقتصادى الإسلامى .

ثانياً : بالنسبة للحالة الثانية من البلدان الإسلامية :

١ - حيث إن مفتاح التنمية الاقتصادية يتمثل فى إحداث تغير هيكلى فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى وفقاً لمنهج الإسلام فإن أول وأهم بند فى السياسة المقترحة يتمثل فى ضرورة بذل أقصى جهد ممكن بالفكر والجهد والإنفاق من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً ، وإحياء القيم والدوافع الإسلامية المشتقة من العقيدة ويقترح تحقيق ذلك عن طريق :

(أ) الإنفاق على التعليم الابتدائى بقصد محو الأمية فى ظل مفاهيم تربوية وأخلاقية إسلامية . ويستلزم هذا إجراء تغييرات جوهرية فى برامج وأساليب التعليم الحالية فى معظم البلدان وربما يتحقق ذلك بقيام الأهالى تطوعاً بإنشاء مدارس خاصة تلتزم بتنفيذ الأهداف الإسلامية فى إطار التعليم الحديث .

(ب) الإنفاق على نشر الثقافة الإسلامية وخاصة فى مجال المعاملات ، ليس بسبب أهميتها عن العبادات ، ولكن بسبب جهل معظم الناس بقواعدها مقارنة بالعبادات ، وذلك عن طريق المساجد وأجهزة الإعلام المختلفة والحلقات والندوات العلمية .

(ج) بذل كل جهد ممكن لأجل إدخال الاقتصاد الإسلامى فى مواد الدراسة على مستوى المدارس والجامعات وتشجيع الأبحاث العلمية فى مختلف المشاكل الاقتصادية المعاصرة مع اقتراح أنواع العلاج الملائمة لها من المنظور الإسلامى ونشر نتائج هذه الأبحاث على أوسع نطاق .

(د) إنشاء جمعيات أهلية لإحياء العمل بالشريعة الإسلامية وحث أساتذة ورجال

القانون والقضاء على وجه الخصوص للانضمام إليها . ولتكن المهمة الرئيسية لهذه الجمعيات دراسة وصياغة قوانين جديدة مشتقة من الشريعة لتحل محل قوانين معمول بها ونشر نتائج الدراسات والصياغات وتقديمها لكبار المسئولين بالدولة .

(٥) بذل أقصى جهد ممكن من خلال مجالس الاتحادات والنقابات المهنية والأحزاب السياسية والمجالس النيابية لنشر الفكر الإسلامى ووضعه تدريجياً فى محل التأثير الفعلى فى قرارات رجال الاقتصاد والأعمال ورجال السياسة والحكم والأفراد العاديين فى نشاطهم اليومى .

٢ - التوسع فى النشاط المصرفى الإسلامى القائم جغرافياً ومالياً وبذل الجهود لإقناع المسئولين عن النشاط المصرفى التقليدى بفتح فروع للمعاملات الإسلامية . وكذلك يقترح التوسع فى تجربة إصدار أوراق مالية إسلامية متينة يمكن تداولها فى أسواق الأوراق المالية القائمة وتنافسها مع الأوراق المالية التقليدية .

٣ - تقوية الروابط بين النشاط المصرفى الإسلامى فى البلد والبلدان الإسلامية الأخرى وتهيئة الفرصة لكبار الممولين ورجال الأعمال للقيام من هنا وهناك بتمويل وتنفيذ مشروعات استثمارية مشتركة فى المجالات الإنتاجية الصناعية والزراعية خاصة المتصلة بالسوق الإسلامى العالمى .

٤ - إنشاء شركات استثمارية ومشروعات إنتاجية على أسس إسلامية تلتزم تجاه المساهمين فيها بإنتاج سلع ضرورية أو حاجية على مستوى عال من الجودة وطرحها فى السوق بأسعار تنافسية .

٥ - تكوين جمعيات تعاونية للمنتجين الملتزمين بالأسلوب الإسلامى فى الاستثمار والتمويل للمراقبة الذاتية والتأكد من سلامة المعاملات من الغش فى الجودة أو الكمية ومن الابتعاد عن الممارسات الاحتكارية بالنسبة لكل من يرفع شعار العمل الإسلامى . وكذلك أيضا للتعاون فى اقتحام ميادين جديدة فى النشاط الإنتاجى أو فتح أسواق جديدة .

٦ - تكوين جمعيات تعاونية إسلامية للإسكان تتولى بناء المسكن الشعبى بأقل التكاليف الممكنة وذلك بغزو مناطق جغرافية جديدة وتعميرها .

٧ - تكوين جمعيات تعاونية إسلامية للمستهلكين والعمل على انتشارها جغرافياً وذلك لأجل توفير الضرورات والحاجيات لعامة الناس وبذل النصيحة لهم بالنسبة لجودة وأسعار السلع المباعة فى الأسواق .

وليكن مفهوماً أن هذه المقترحات لا تمثل ما يتمنى الاقتصادى الإسلامى ولكن ما يتصور أنه ممكن التحقق فى ظل الظروف الواقعية التى تمر بها البلدان الإسلامية وفى إطار مفهوم التنمية الذى سبق بيانه .

[اللهم إنى أشهدك أنى قد بذلت ما أستطيع فإن أكن أصبت فمن عندك ، وإن أكن أخطأت فمن عندى ونسألك التوفيق والهداية لنا وللمسلمين أجمعين] .

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين .

* * * *

الهوامش

١ - استفدت فى نقد النظريات الوضعية بعديد من المراجع التى عرضت وناقشت وانتقدت فروض هذه النظريات بشكل مباشر أو تلك التى أبرزت جوانب اجتماعية أو سلوكية أو غير ذلك من الجوانب غير الاقتصادية التى لم تهتم بها جميع النظريات الوضعية التى اهتمت فقط بالعوامل الاقتصادية عند تحليل التخلف والتنمية ، ولكن ينبغى أن أقول إن الانتقادات الموجهة فى هذا المقال للنظرية الوضعية هى ثمرة محاضرات ألقيتها فى التنمية الاقتصادية بجامعة الاسكندرية وغيرها واجتهدت فيها برأيى الخاص الذى أتحمل مسئوليته ، ولا شك أن اجتهادى جاء ثمرة خبرة واقعية بظروف التخلف ومشاكل التنمية التى نعايشها بالإضافة إلى حصيلة المعلومات المتراكمة من التقارير والمقالات التى تهتم بإبراز جوانب الضعف فى النظريات الوضعية القائمة ، ولا شك أيضا أن صياغتى للانتقادات فى هذا المقال قد تأثرت كثيراً بالفكر الإسلامى الذى يرفض تحليل قضايا التخلف والتنمية من منطلق الاهتمام بالعوامل المادية وحدها ، وفى نهاية هذه الملاحظات عدد من المراجع التى استفدت منها فى نقد النظريات الوضعية بالإضافة إلى كتاب لى بعنوان « دراسات فى التنمية الاقتصادية » نشر بواسطة معهد البحوث والدراسات العربية ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ، ١٩٧٣ ومقال بعنوان « أثر العوامل الاجتماعية فى التنمية الاقتصادية » ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٧٢ .

٢ - عبد الرحمن يسرى أحمد ، تطور الفكر الاقتصادى ، طبعة منقحة ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٨٥ .

٣ – ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة . . ﴾ الآية ٢١ من سورة الأحزاب ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم« أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقوله أيضاً عليه الصلاة والسلام « من دل على خير فله مثل أجر فاعله » (عن ابن مسعود – رواه مسلم) وغير ذلك من الآيات والأحاديث ما يدل على أهمية القدوة الحسنة فى التغير إلى الأحسن .

٤ – راجع وجهة النظر المذكورة فى عبد الرحمن يسرى أحمد ، دراسات فى علم الاقتصاد الإسلامى ، (ص ١٥ – ١٩) ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٨٨ .

٥ – عدد من الكتاب الإسلاميين – راجع مقالة محمد على القرى « استعراض الكتابات المعاصرة فى التنمية الاقتصادية من المنظور الإسلامى » – ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر ، القاهرة ، المحرم ١٤٠٩ ، سبتمبر ١٩٨٨ ، انظر ص ٣ .

٦ – القرى ، المقال السابق (ص ٢)والرأى ليوسف إبراهيم ، استراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية فى الإسلام ، الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨١ .

٧ – عبرت عن هذا الرأى تفصيلياً فى مقالتى الأولى عن التنمية والتى نشرها المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى بجده ١٩٨٢ ، بعنوان « الأولويات الأساسية فى المنهج الإسلامى للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى ».

٨ – الرأى لمنذر قحف ، راجع مقالة القرى السابق ذكره ، ص ٤ أو المصدر الأصلى .

٩ – راجع القرى ، المقال السابق ذكره ، ص ٥ ، والرأى للفنجرى ولعدد ممن تأثر بفكره ، راجع محمد شوق الفنجرى ، المذهب الاقتصادى فى الإسلام « بحوث مختارة من المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى ، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامى ، جدة ١٩٨٠ ، وكذلك الفنجرى ، الإسلام والمشكلة الاقتصادية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة .

١١ – خورشيد أحمد ، التنمية الاقتصادية فى إطار إسلامى – ترجمة د . رفيق المصرى ، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامى ، العدد ٢ ، المجلد ٢ / ١٩٨٥ ، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامى – جامعة الملك عبد العزيز – جدة .

١٢ – انظـر :

Nagvi, Syed Nawab Haider An Islamic Approach to Economic Development , Islam and the New International Economic Order, ILO, Geneva, 1980.

١٣ – انظر : عبد الرحمن يسرى أحمد ، الأولويات الأساسية فى المنهج الإسلامى للتنمية ، مقال سبق ذكره .

١٤ – سنتعرض إلى جميع هذه المفاهيم بشكل أو بآخر من خلال شرح المفهوم الذى نقترحه فى هذا المقال (انظر الصفحات التالية) ولذلك نؤثر عدم التكرار ونكتفى بعرض مختصر للمفاهيم .

١٥ – شوقى دنيا ، الإسلام والتنمية الاقتصادية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

١٦ – محمد عبد المنعم عفر ، التخطيط والتنمية فى الإسلام ، دار البيان العربى ، جدة ، ١٩٨٥ .

١٧ – يمكن الرجوع إلى عديد من المراجع الأساسية التى كتبت عن النظام الاقتصادى الإسلامى ، والأدلة من القرآن والحديث كثيرة على ما نذكره وغيره من آثار تطبيق الشريعة ، ومن المراجع الأولى المرحوم محمد عبد الله العربى ، الاقتصاد الإسلامى والاقتصاد المعاصر ، مجلة الأزهر ، مجمع البحوث العلمية ، المؤتمر الثالث ، القاهرة ١٩٦٦ ، وكذلك محاضرات فى الاقتصاد الإسلامى وسياسة الحكم فى الإسلام ، الجزء الأول ، مطبعة الشرق العربى ، القاهرة ، اكتوبر ١٩٦٧ ، ومن المراجع أيضا مقالتان لمحمد أحمد صقر ، ومحمد شوقى الفنجرى فى بحوث مختارة من المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى ، المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ١٤٠٠ ه ، ١٩٨٠ م .

ومن المراجع المفيدة أيضاً محمد منذر قحف ، الاقتصاد الإسلامى ، دار القلم ، الكويت ، والمرحوم محمد باقر الصدر ، اقتصادنا .

كذلك يمكن الرجوع إلى عبد الرحمن يسرى أحمد ، دراسات فى علم الاقتصاد (سبق ذكره) الفصل الثالث على وجه الخصوص .

١٨ – الحث على العمل له أدلة كثيرة من القرآن والحديث ، منها قوله تعالى ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾ (التوبة – ١٠٥) وهذه الآية عامة تشمل جميع أنواع العمل ، ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم أن الله يحب المؤمن المحترف » الطبرانى من حديث ابن عمر » وقوله « أحل ما أكل الرجل من كسبه وكل بيع مبرور » (أحمد من حديث رافع بن خديج) وقوله « من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الهم فى طلب المعيشة » (الطبرانى وأبو نعيم والخطيب من حديث أبى هريرة) .

١٩ – الحث على حركة العمل له أسانيد كثيرة منها قوله تعالى ﴿ هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه ﴾ (الملك – ١٥) وقوله ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ (الجمعة – ١٠) . ومنها أيضا قوله تعالى يمتدح الذين يضربون

فى الأرض ﴿ وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله ﴾ (المزمل - ٢٠) .

٢٠ - إتقان العمل له دوافع عديدة منها ماهو مادى بحت ، كأن ينتظر العامل مكافأة خاصة من جراء إجادة العمل الذى يعمله إلى أقصى حد ممكن (تقن - إتقان الأمر إحكامه) ، ومنها ماهو نفسى أو ذاتى ، حيث فى تكوين بعض الأفراد رغبة ملحة فى إتقان الأعمال التى يقومون بها حتى وإن كان هذا يتعارض مع بعض مصالحهم المادية ، ومن المتصور ألا تختفى هذه الدوافع فى ظل نظام اقتصادى إسلامى حيث أنها متعلقة بطبيعة الإنسان ولكنها سوف تتطور وتتهذب كثيراً ، فى إجادة الأعمال إجادة تامة من باب الإحسان فى العبادة فالفرد المؤمن الذى يعلم أن الله يراقبه فى عمله لن يدخر وسعاً فى إجادة عمله وإتقانه إلى أقصى حد ممكن بغض النظر عن المكافأة الخاصة التى يتلقاها من جراء القيام بهذا العمل وبغض النظر أيضاً عن رغبته الخاصة فى الإتقان ، وفى الحديث الذى أخرجه مسلم عن أبى يعلى شداد بن أوس رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله كتب الإحسان على كل شيء » وهكذا أمر صلى الله عليه وسلم أن « تحد الشفرة » لأجل إحسان « الذبحة » . ولقد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً قوله إن الله يحب العبد إذا عمل عملاً أن يتقنه (ولا يحضرنى إسناده) وقوله صلى الله عليه وسلم « أحل ما أكل العبد كسب يد الصانع إذا نصح » رواه أحمد من حديث أبى هريرة .

٢١ - الدافع على التعاون له أسانيده ، ففى القرآن قوله تعالى ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ (المائدة - ٢) وفى الحديث الذى أخرجه الإمام أحمد والترمذى عن النبى صلى الله عليه وسلم المؤمن الذى يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذى لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم كما روى عنه صلى الله عليه وسلم قوله « والله فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه » فى حديث أبى هريرة الذى رواه مسلم .

٢٢ - راجع مقالة « الأولويات الأساسية فى المنهج الإسلامى للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى » - سبق ذكرها .

٢٣ - بشأن الوظيفة الاجتماعية للملكية الخاصة وحفظ المال العام انظر عبد الرحمن يسرى أحمد دراسات فى علم الاقتصاد الإسلامى ، الفصل الثالث ، وهناك مراجع عديدة فى هذا الموضوع منها مقالات محمد أحمد صقر ، ومحمد شوقى الفنجرى ، ومناع خليل القطان ، فى بحوث مختارة من المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى (سبق ذكره) .

٢٤ - « من كتم علماً ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار » رواه ابن حبان فى صحيحه عن عبد الله ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صحيح لا غبار عليه . وروى الحديث أيضاً

عن أبى هريرة « من سئل عن علم فكتمه أُلجم يوم القيامة بلجام من نار » رواه أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه والبيهقى .

٢٥ - كتب السيرة ذاخرة بالأمثلة الدالة على تفانى الحكام فى العصر الإسلامى الأول فى بذل الجهد لتحقيق مصالح الرعية مخافة الله وابتغاء مرضاته ، وعن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال « من وَلى أمة من أُمتى قلت أو كثرت فلم يعدل فيها كبه الله على وجهه فى النار » أخرجه الطبرانى والحاكم وقال صحيح الإسناد ، وقوله « من وُلى شيئاً من أمور المسلمين لم ينظر الله فى حاجته حتى ينظر فى حوائجهم » رواه الطبرانى عن ابن عباس ، وقوله « مامن عبد يسترعيه الله عز وجل رعية يموت يوم يموت وهو غاش رعايته إلا حرم الله عليه الجنة » وفى رواية « فلم يحطها بنصحه لم يرح رائحة الجنة » رواه البخارى ومسلم ، وهذه الأحاديث وغيرها تؤكد أن الحكام فى خدمة المحكومين إلى أن يلقوا ربهم باذلين فى هذا أقصى جهدهم ، هذا هو ماينبغى فى الإسلام .

٢٦ - انظر مقالاً لى فى السكان نشر فى دراسات فى علم الاقتصاد الإسلامى (سبق ذكره) .

٢٧ - الاجتهادات كثيرة فى عرض فكر ابن خلدون « المقدمة » ابن خلدون ، وقد استخلصت منها نموذجاً للنمو الاقتصادى شرحته بالتفصيل فى دراسات فى علم الاقتصاد الإسلامى (سبق ذكره) .

٢٨ - انظر الإمام أبا حامد الغزالى ، إحياء علوم الدين « كتاب الحلال والحرام » قال الله تعالى ﴿ كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً ﴾ قال الإمام أمر بالأكل من الطيبات قبل العمل وقيل : إن المراد به الحلال ، وقد شرح الأمر وفصله بشكل ممتع فى فضيلة الحلال ومذمة الحرام .

٢٩ - عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « الدين النصيحة » قلنا لمن ؟ قال « لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » رواه مسلم وعن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » متفق عليه .

٣٠ - ومن ذلك امتداحه عز وجل لـ ﴿ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ﴾ (النور - ٣٧) .

٣١ - انظر مراجع الإمام الشاطبى أو الإمام الغزالى فى الضرورات الخمس ، ويمكن مراجعة محمد أنس الزرقاء « صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية فى الإسلام ونظرية سلوك المستهلك » .

بحوث مختارة من المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى - المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد

الإسلامى ١٤٠٠ ه ١٩٨٠ م ، جليلة حسن حسنين ، الأسلوب الإسلامى لتكوين رأس المال ص ١١٨ - ١٢١ ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٩٠ .

٣٢ - سأل سحنونُ ابنَ القاسم (راجع المدونة ، جـ ٥ ، ص٥٢٩)أرأيت لو كان لرجل عرصة إلى جانب دور قوم فأراد أن يحدث فيها حماماً أو فرناً أو موضعاً لرحى فأبى الجيران ذلك ، أيكون لهم أن يمنعوه من ذلك فى قول مالك ؟ قال : إن كان ما يحدث فيه ضررٌ على الجيران من الدخان وما أشبه منعته من ذلك ، وكذلك إذا كان حداداً فاتخذ فيه كيرا أو اتخذ فيها فرنا يسيل الذهب والفضة أو اتخذ فيه أرحية تضر بجدران الجيران منعته من ذلك . قال نعم كذلك قال مالك . وقال ابن عابدين (المذهب الحنفى)إن الأصل هو حرية تصرف الفرد فى خالص ملكه ، لكنه إذا أضر بالغير ضررا بينا لا يسمح له (ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار - الجزء ٥ ، ص ٢٣٧ مكتبة الحلبى ، الطبعة الثانية ، القاهرة) ، فإذا كان التقدم التقنى يؤذى الناس فإنه مرفوض .

٣٣ - راجع إسماعيل عبد الرحيم شلبى ، التكامل الاقتصادى بين الدول الإسلامية ، الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية ، وكذلك انظر :

Abdul Rahman Yousri, Towads Positive Economic Integration Among Islamic Countries.

مقال قدم لندوة البنوك الإسلامية - إسلام أباد ١٩٨٧ وأعيد طبعه فى دراسات فى علم الاقتصاد الإسلامى للمؤلف (سبق ذكره) .

٣٤ - ﴿ والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ﴾ (المعارج ٢٤ - ٢٥) راجع ما كتب عن فريضة الزكاة خاصة يوسف القرضاوى « دور الزكاة فى علاج المشكلات الاقتصادية بحوث مختارة من المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى » .



ملحق الملاحظة رقم (١)
المراجع الخاصة بالنظرية الوضعية

1 - ACHARYA, S.N., Perspectives and Problems of Development in Low - Income, Sub - Saharan Africa, Word Development February, 1981 .

2 - AHLUWALIA, M.S., Inequality, Poverty and Development Juornal of development Ecouomics 3, 1976 .

3 —BALASSA, B., Retorming the System of Incentives in Developing Countries , World Development 3, 1975 .

4 - BOEKE, J.H., Econmics and Economic Policy of Dual Sucieties, New York : International Secretariat ,Instit. of Pacific Relations, 1953 .

5 - HAGEN, E. The Economics of Development, Homewood, Illinois, kichard D. Irwin, 1986.

6 - HIGGINS, B, Dualistic Theory of Under - developed Areas Economic Development and Cultural Change, January 1956. Also for him; Economic Development, N. York,1968.

7 - HAKAMORI, H. AND YAMASHITA, S, Measuring Socio-Econ. Development Indicators Development Paths and International Comparisons, The Developing Economics, Japan, Vol.XI, No. 2, July 1973.

8 - HAQ, MAHBUBUL, The Poverty Curtation, N. York: Colombia University Press, 1976.

9 - KIKER B. F. The Historical Roots of the Concept of Huikon Capital Journal of Political Economy, Supplment, October,1966.

10 - LITTLE, I.M.D., Economic Development, Basic Books, Inc., Publishers, N. York, 1982.

11 - MYINT, HLA, Economic Theory and Development Policy, Economica, Vol. 34, No. 134, May 1967.

12 - MYRDAL, G, Asian Drama : An Inquriy into the poverty of Nations, London, Allen Lane 1968. Also for Myrdal, Development and Underdevelopment, Cairo National Bank of Egypt,1956.

13 - ROSTOW, W., The Strages of Economic Growth, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

14 - SEERS, DUDLEY, The Limitations of special case, Bulletin of the Oxford Institute of Economics and Statistics, Vo.25, No.2, May 1963.



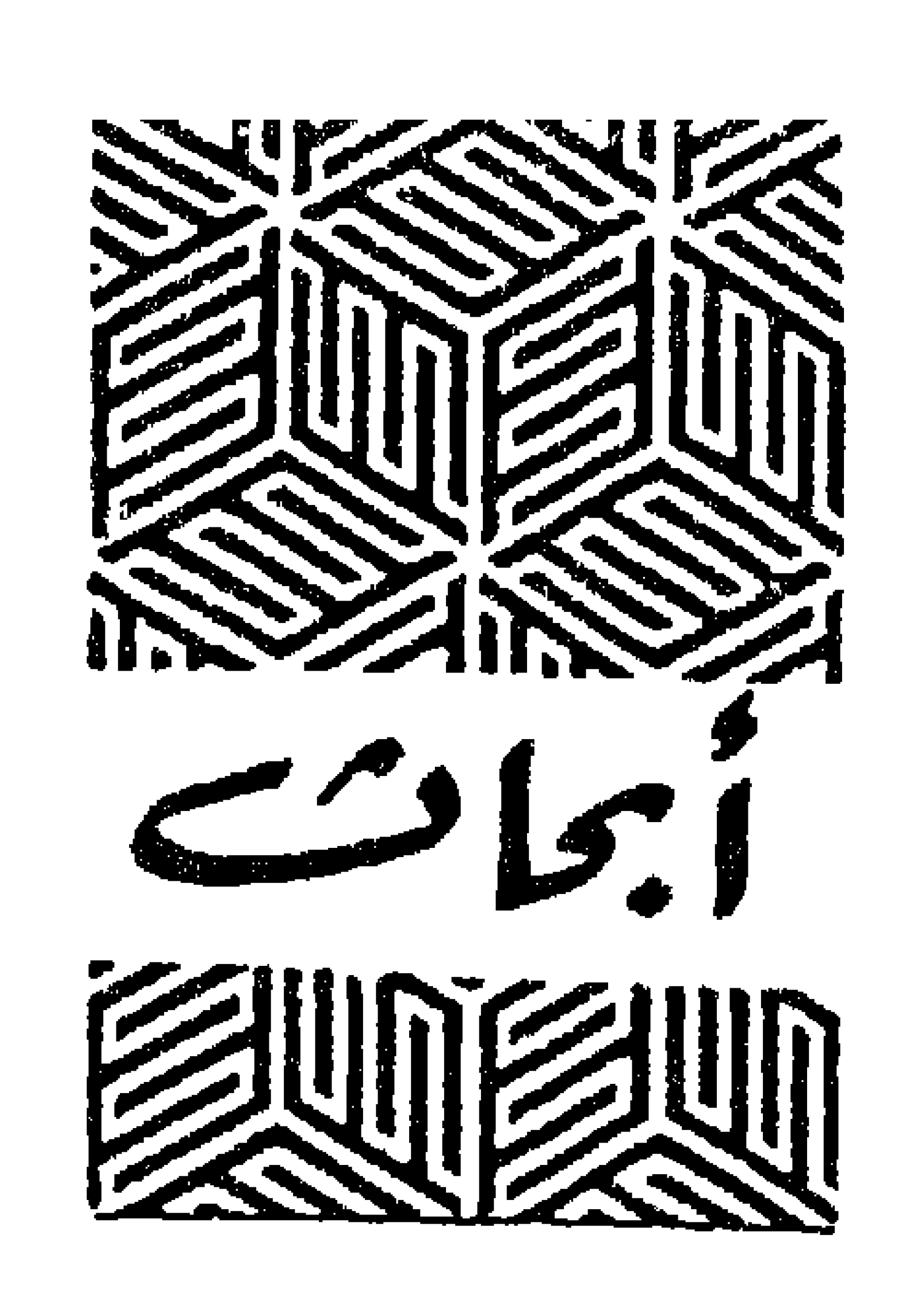
15 - STREETEN, PAUL, The Use and Abuse of Models in Development Planning,in Kurt Martin and John Knapp (Eds.), The Teaching of Development Econmics, F. Cass & Co. Ltd. 1966. also for him. The Frontiers of Development Studies, London, Macmillan.1973.

16 - TODARO, M.P., Economic Development in the Third World, 1988.

17 - WHEELER, D. Human Resource Development and Economic Growth in Developing Countries , World Bankm Staff Working papers, no. 407 (July, 1980).

18 - WPRLD BANK, Povety , World Development Report, 1990, Oxford University Press, June,1990.





لمحة عن التصوف عند المسلمين
(نشأته ومصادره وموقف المسلمين منه)

د / عبد الحميد عبد المنعم مذكور

مقدمة :

تطرح « المسلم المعاصر » بهذا البحث موضوعا طال تأجيل النقاش حوله وهو موضوع التصوف . وقد يُرد هذا التأجيل – رغم أهمية الموضوع – إلى اختلاط المفاهيم فيها وأكثرها مفاهيم غير علمية . ومع هذا فليس هناك خلاف على أهمية التصوف كتيار انخرط فيه عدد من كبار الأئمة والمفكرين فى تاريخنا الإسلامى ، وضم – ولا زال – ملايين المسلمين .

وانطلاقاً من الوعى بهذه الأهمية يأتى بحث د . عبد الحميد مذكور كمستهل لطرح قضية التصوف بجميع تفصيلاتها . بدءاً من مفهومه فى فترة الرسالة الأولى وتطوره فى الفترات اللاحقة ، وممارساته ، وموقفه من الإسلام كعقيدة وفكر ، ودوره فى حياة المسلمين وحضارتهم ، وانتهاءاً بتصحيح المفاهيم الخاطئة حوله ، فضلاً عن تصحيح المفاهيم الخاطئة فى بعض ممارساته .

تمهيد :

يمثل التصوف نزعة إنسانية عامة ، يمكن القول بأنها ظهرت فى كل الحضارات البشرية ، على نحو من الأنحاء . وقد أفصحت فيه الروح – بصورة كثيرة متنوعة – عن أشواقها العميقة فى التطهر ، والاستعلاء على كثافة المادة ، والتطلع إلى تحقيق مستوى أعلى من الكمال .

ويستطيع الدارسون للتصوف المقارن أن يضعوا أيديهم على بعض النقاط والمسائل المشتركة ، التى لا تكاد يخلو منها نظام صوفى ، ولكنهم يستطيعون – كذلك – أن يتلمسوا بعض المسائل المتميزة ، بسبب ما يحيط بالتصوف من مؤثرات وملابسات ، تتعلق بمصادر التوجيه الروحى ، أو بظروف الواقع الاجتماعى ، أو تتصل بما أودع الله فى النفس الإنسانية من المواهب والملكات والخصائص ، التى تنفرد بها عن سواها ، إلى الحد الذى جعل بعض شيوخ التصوف المسلمين يقولون : إن الطريق إلى الله – عز وجل – بعدد نفوس السالكين وتتضمن

هذه الورقة دراسة موجزة لمسألتين من المسائل الهامة ، المتعلقة بالتصوف عند المسلمين ، تتناول الأولى منها عوامل نشأة هذا التصوف ، مصحوبة بمناقشة نقدية كما قدم لها من تفسيرات على أيدى بعض المستشرقين ، أما المسألة الثانية فقد سعب إلى تقديم تخطيط عام لموقف المسلمين من هذا التصوف ، والمسألتان مترابطتان ترابطا وثيقاً ، لأن تحديد عوامل النشأة يلقى ضوءا على طبيعة هذا التصوف من جهة ، ويمهد فى الوقت نفسه ، من جهة ثانية – لما يمكن أن يصدر عليه أو على بعض أنماطه من أحكام أو مواقف لدى المسلمين .

ونود الإشارة هنا إلى ملاحظة عامة ذات أهمية بالغة ولذلك يؤدى إغفالها إلى قصور منهجى ، وأخطاء علمية ، وتتعلق هذه الملاحظة بتوجيه النظر إلى أن هذا التصوف الذى ظهر فى المجتمع الإسلامى ، ويرجع إلى تاريخ طويل يزيد على ألف عام ، وكان امتداده الزمانى مصحوبا بامتداد مكانى فسيح الأرجاء وقد كان ظهوره وانتشاره ، فى مجتمعات ذات ثقافات قديمة متنوعة ، وموروثات حضارية مختلفة ، ولم يكن غريبا أن يتأثر التصوف بهذه الروافد المتعددة ، التى ألقت بظلالها على ما خاضه الصوفية من تجارب روحية ، وما أثمره التصوف من نظم وتقاليد ، وما انتهوا إليه من أفكار واتجاهات وإذا كانت الدراسة التاريخية للتصوف توضح لنا هذه الملاحظة ، فإنها توضح – كذلك – أن من العسير ، بل من الخطأ أن نخضع هذه الظاهرة الممتدة فى الزمان والمكان للتفسير بعامل واحد ، يفسر نشأتها وتطورها ، على نحو ما يوجد لدى بعض الدارسين ، لأن هذا النوع من التفسير لا يتفق مع طبيعة الظواهر المركبة ، ولا يتسق مع منطق التفسير العلمى الصحيح ، ومعنى ذلك أن على من يتصدى لدراسة مثل هذه الظاهرة أن ينظر إليها نظرة شاملة ، تستكشف جوانبها المختلفة ، وتستقصى أسبابها ، وعوامل التأثير فيها ، دون إغفال متعمد لعنصر من عناصرها ، حتى ولو كان مخالفاً لما وضعه الباحث من فروض وتفسيرات .

ثم إنه مطالب – كذلك – بمراعاة ما يتطلبه المنهج العلمى من أمانة وحذر ، واجتناب للتسرع فى إطلاق الأحكام ، أو فى تعميم ما لا يصح تعميمه منها ، وبهذا تأتى أحكامه أقرب إلى الحقيقة ، وأدنى إلى الإنصاف ، وأبعد عن الهوى ، وأكثر ملاءمة لطبيعة الموضوعات المدروسة ، ولعل هذه الملاحظة ، وما ترتب عليها من نتائج تكون أكثر وضوحاً ، فى دراستنا لهاتين المسألتين ، اللتين تضمنتهما هذه الورقة بإيجاز .

أولاً : التصوف عند المسلمين : نشأته ومصادره

يعد الحديث عن نشأة التصوف لدى المسلمين من الأمور ذات الأهمية البالغة . وقد كانت هذه المسألة موضع بحث من زمن بعيد ثم تجدد البحث حولهابعد أن تناولها المستشرقون بالدراسة . وقد تعددت الآراء واختلفت الاتجاهات – فيما يتعلق بهذه النشأة وأسبابها والعوامل المؤثرة فيها – من النقيض إلى النقيض ، ولم يسلم كثير من هذه الآراء من الوقوع فى براثن التعصب للتصوف أو ضده . وسنحاول فيما يلى أن نتناول هذه المسألة بشىء من الإيضاح والبيان .

ويمكن القول بأن التصوف عموماً قد وجد عند المسلمين نتيجة لمجموعة من العوامل والمؤثرات : بعضها داخلى وبعضها أجنبى ، وقد تفاعلت هذه العوامل وتكاملت حتى أثمرت هذا العلم الذى تميز – فى جانبه النظرى – عن سواه من العلوم الإسلامية كالفقه وعلم الكلام والحديث ونحوهما ، كما أدت إلى تميزه – فى الجانب العملى – عن سواه من طرق التربية الأخلاقية . وليس من الطبيعى أن ينشأ مثل هذا العلم دفعة واحدة ، ولا أن تتكامل مسائله وقضاياه ومنهجه فى مدة قصيرة من الزمان ، بل إن من المتوقع أن يستغرق بعض الوقت حتى يتاح لتلك العوامل التى أثمرته أن تصل إلى غايتها فى إيجاد هذا العلم وفى تطوره .

وقد كان الزهد هو البيئة الطبيعية التى نشأ فيها التصوف .

ويشير ابن الجوزى – وهو من أكبر نقاد التصوف فى كتابه تلبيس إبليس – إلى هذا المعنى بقوله « الصوفية من جملة الزهاد ... إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال وتوسموا بسمات ... والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلى ... »[1] . ولذلك اتجهت عناية الباحثين فى تاريخ التصوف إلى الاهتمام بتلك المرحلة السابقة على التصوف بوصفها تمهيداً ومقدمة كان لها أثر واضح فى وجود التصوف .

نشأة الزهد

ويرجع الزهد – لدى المسلمين – إلى عدة عوامل نشير من بينها إلى ما يلى : –

أ – العامل الدينى : ويقصد به ما كان للقرآن الكريم والسنة النبوية من أثر فى توجيه المسلمين إلى الزهد فى الدنيا ، والعزوف عن لذاتها وعدم الاستغراق فى متعتها وشهواتها ، والنظر إلى متاعها على أنه زائل وقليل ، وأن شدة الاهتمام بها ، وكثرة الانشغال بأمورها تصرف صاحبها عن كثير من الخير ، وتجعله مهدداً بسوء العاقبة فى دار الخلود .

ولا شك أن القارئ للقرآن الكريم يجد فيه آيات كثيرة تتحدث عن هذه المعانى ، وتلفت النظر إلى ضرورة الاهتمام بأمر الآخرة ، ومن نماذج هذه الآيات قوله

تعالى : ﴿ اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفى الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴾ [الحديد ٢٠] .

- ﴿ من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوفّ إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون . أولئك الذين ليس لهم فى الآخرة إلا النار ، وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون ﴾
(هود : ١٥ ، ١٦) .

- ﴿ من كان يريد العاجلة (الدنيا) عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ، ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا ، ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا ﴾
(الإسراء : ١٨ ، ١٩) .. إلى آيات كثيرة أخرى .

وفى القرآن - كذلك - آيات تتحدث عن أهل الترف والغنى والاستكبار فى الأرض ، والاعتماد على الجاه والمال والأولاد ، وتذكر الآيات ما وقع فيه هؤلاء - بسبب الغنى والترف - من إشراك بالله وجحود لنعمته ، وكفر بالآخرة ، وتقصير عن أداء حقوق الله تعالى ، ومن نماذج هذه الآيات ما تحدث الله به عن أداء حقوق الله تعالى ، ومن نماذج هذه الآيات ما تحدث الله به عن قارون فى سورة القصص ، وأصحاب الجنة فى سورة نون ، وصاحب الجنتين فى سورة الكهف ، وما تضمنته سورة التوبة من حديث عن هذا الذى عاهد الله تعالى - لئن آتاه الله من فضله ليتصدّقن وليكونن من الصالحين فلما آتاه الله من فضله بخل بماله وأنكر حق الله عليه ، فنزع الله من قلبه الإيمان وجعله من المنافقين (التوبة : ٧٥ - ٧٨) .

وجاءت السنة النبوية فسارت على المنوال نفسه ، حيث نجد من أقوال الرسول ما يتجه هذه الوجهة ثم تأكدت هذه الأقوال بالسلوك العملى للرسول صلى الله عليه وسلم الذى آثر حياة الزهد والتقشف والبساطة ، وابتعد عن حياة الترف والسرف والمتعة والتوسع فى طيبات الدنيا ، وفى السنّة أحاديث كثيرة عن صبره على الجوع ، ورضاه بالقليل ، وإيثاره للتواضع فى مأكله وملبسه ومشربه وسائر أمره . وتحكى لنا أمهات المؤمنين عن أن بيوته كانت تظل شهورا دون أن يوقد فى بيته نار ، وأن الطعام كان يعتمد على الأسودين : التمر والماء ، وأنه كان ينام على حصير فيؤثر فى ظهره فيقول له عمر بن الخطاب : « يا رسول الله ، كسرى يشربون فى الذهب والفضة وأنت هكذا ، فيقول النبى صلى الله عليه وسلم : إنهم

عجلت لهم طيباتهم فى حياتهم الدنيا »[٢] .

ولعل من أبلغ الأدلة على ما كانت عليه حياة الرسول صلى الله عليه وسلم من شدة وتقشف أن أزواجه – أمهات المؤمنين – قد رغبن فى شيء من السعة فى النفقة ، واليسر فى المعيشة ، فما كان من النبى صلى الله عليه وسلم إلا أن اعتزلهن شهراً كاملاً ثم نزل عليه قوله تعالى : ﴿ يأيها النبى قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيما ﴾ (الأحزاب : ٢٨ ، ٢٩) . وفى هاتين الآيتين تخيير نسائه صلى الله عليه وسلم بين متعة الدنيا وزينتها وبين المقام معه على ما فى حياته من الضيق والشدة فاخترن الله ورسوله والدار الآخرة ، وقاسمنه تلك الحياة التى اختارها إيثاراً لله عز وجل واستعداداً للحياة الآخرة[٣] ، فلما انتقل إلى ربه لم يترك ديناراً ولا درهماً ولا شاةً ولا بعيراً ولا أوصى بشيء لأنه كان يقول عن الدنيا « مالى وللدنيا إنما مثلى ومثل الدنيا كراكب سار فى يوم صائف فقال (جلس فى وقت الظهيرة) تحت شجرة ثم راح وتركها »[٤] ولأنه مر مع أصحابه ذات يوم على شاة ميتة فقال لهم : « هل ترون هذه هانت على أهلها ؟ قالوا : نعم يا رسول الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : والذى نفس محمد بيده للدنيا أهون على الله عز وجل من هذه على أهلها حين ألقوها »[٥] .

وسار جمهور الصحابة على هذا الهدى الإلهى النبوى ، فآثروا الزهد وارتضوا حياة التقشف والتواضع ، ويعرف هذا بالرجوع إلى سيرة كبار الصحابة حتى من كان منهم غنياً كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف اللذين كانت أموالهما مبذولة فى الخير والبر وتجهيز الجيوش ومعاونة الفقراء والمحتاجين أما حياتهما الشخصية والأسرية فلم يكن فيها سرف الأغنياء أو تبذير المترفين ، وقد وصف عثمان بأنه « كان يطعم الناس طعام الإمارة ، ويدخل إلى بيته فيأكل الخل والزيت »[٦] وأما عبد الرحمن ابن عوف فكان يكثر من التصدّق لينال مرضاة الله تعالى[٧] .

وهكذا كان الزهد هو طابع الحياة فى عهد الصحابة ، وقد اعترف لهم بذلك من جاءوا بعدهم فقالوا إن زهد الصحابة فى الحلال كان أكثر من زهد من جاءوا بعدهم فى الحرام[٨] ، ووصفوهم بأنهم كانوا يتركون تسعة أعشار الحلال خشية أن يقعوا فى الحرام ، وذلك لما كانوا عليه من الورع الذى هو وثيق الصلة بالزهد . ووصفهم الحسن البصرى – وهو من التابعين بقوله « والله لقد أدركت أقواماً وصحبت طوائف منهم ما كانوا يفرحون بشيء من الدنيا أقبل ، ولا يتأسفون على

شيء منها أدبر ، ولهي كانت أهون في أعينهم من هذا التراب ... »[٩] .

وفي ضوء هذا العرض الموجز يمكن أن نرفض بعض الآراء التي قللت من تأثير المصادر الدينية في نشأة الزهد ، ومن هذه الآراء ما ذهب إليه نيكلسون ومن قبله جولد زيهر من أن الزهد لم يكن من خصائص الإسلام ولا نبي الإسلام ، لأن الإسلام قد سيطرت عليه فكرة امتلاك العالم والسيطرة عليه ، وهي فكرة تتنافى مع الزهد في الدنيا ، ولأن الإسلام قد ذم الرهبانية ، وكان مما استند إليه أن مادة الزهد لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة لم تستعمل فيها بمعنى صوفي . وقد دفعه هذا الموقف إلى تفسير نشأة الزهد بالتأثر بالتعاليم والتقاليد اليهودية والمسيحية وإلى العوامل الاجتماعية والسياسية التي نشأت لدى المسلمين في القرن الأول الهجري وما تلاه .

ولا شك أن هذا الرأي يغفل تلك الآيات والأحاديث الكثيرة التي تدعو إلى الزهد وتحث عليه وإن كانت تلجأ إلى الاعتدال الذي هو سمة من سمات الإسلام العامة ، ولا تلجأ إلى الغلو أوالمبالغة التي يمكن أن تكون ذات مصادر أجنبية ، وليست العبرة بالألفاظ ولكن بتلك الروح التي اشتملت عليها الآيات القرآنية مكية ومدنية واشتملت عليها الأحاديث وأكدها التطبيق العملي في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه .

ب- العامل السياسي : ويقصد به ما ترتب على الحرب التي دارت بين المسلمين حول منصب الخلافة أو حول مسألة الإمامة وهي حروب بدأت بالفتنة في أواخر عهد عثمان – رضي الله عنه – وانتهت بقتله ثم اشتد لهيبها في عهد علي بن أبي طالب كرم الله وجه ، وانقسم المسلمون إزاءها إلى فرق متناحرة ، بعضها مع علي وبعضها مع معاوية ، وبعضها مع طلحة والزبير ، وقد انقسم جيش علي بعد واقعة التحكيم ، وظهر الخوارج ، ورأى فريق من كبار الصحابة أن يعتزل هذه الطوائف المتحاربة فراراً من الفتنة ، وإيثاراً للسلامة ، وطلباً للسكينة ، وخوفاً من التورط في قتل المسلمين ، ووُجد فريق في عهد عليّ نفسه ، ثم وجد بعضهم بعد قتله .

وقد لزم هؤلاء منازلهم ومساجدهم « وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة » ولعل هؤلاء كانوا يستحضرون في أذهانهم بعض أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تحدث فيها عن وقوع بعض الفتن ، ولمّا سئل عن طريق النجاة منها قال في بعض حديثه « امسك عليك لسانك وليسعك بيتك ، وابك من ذكر خطيئتك »[١١] .

و لم يقتصر أمر هذه الحروب على ما وقع

فى الصدر الأول للإسلام ، بل إنها استمرت - فيما بعد - وتعددت أسبابها ، وكان بعضها امتداداً لانقسام المسلمين إلى سنة وشيعة وخوارج وكان بعضها بسبب إثارة العصبيات العِرقية على يد بعض الحكام والولاة ، وصفحات التاريخ الإسلامى مملوءة بأخبار الحروب بين اليمنيين والمضريين وأمثالهم ، كما تمتلىء بالحديث عن المصادمات التى وقعت بين قوميات متعددة كان الحكام يستعينون بها فى إنشاء الجيوش الموالية لهم ، ومن هؤلاء الفرس والترك والسودان وأمثالهم . كما وقعت الحروب أحياناً بسبب الخروج على الدولة مثلما وقع من الخوارج والزنج والقرامطة وأمثالهم . وكان لهذه الفتن أثر فى أن يعتزل فريق من الناس ضجيج الحياة وصخبها ، ويخلدوا إلى نوع من العزلة تورعاً عن الوقوع فى الفتن وإيثاراً للسلامة ، وهرباً من ظلم المسلمين أو سفك دمائهم .

ج - العامل الاجتماعى : ويقصد به ما طرأ على الحياة الاجتماعية من صور السلوك وأنماط العيش التى لم تكن معروفة فى عهد الصحابة ومن سار على نهجهم من التابعين . فعلى حين كانت حياة هؤلاء تتميز بالبساطة فى المأكل والمشرب والملبس والمسكن وفى سائر أمور حياتهم - إذا بالحياة الاجتماعية تنحو نحو التغير التدريجى الذى ابتعد بها قليلاً قليلاً عن نموذج الحياة فى عصر الصدر الأول ، وإذا بنا نجد أنماطاً من الحياة لم تكن مألوفة من قبل فوجدنا التفنن فى الطعام والشراب والمآدب ، ورأينا ألواناً من اللهو تتبدّى فى مجالس الغناء والقيان والشراب ، وكان للتأثر ببعض الشعوب كالفرس أثر كبير فى هذا التحول والانتقال ، وظهر الترف والسرف فى صور تصدم الشعور المرهف ، وتستثير أهل الحاجة والفقر والمسكنة ، وسمعنا عن حفلات الزواج والختان التى تنفق فيها الأموال بمئات الألوف ، بل بالملايين من الدنانير والدراهم أحياناً ووجدنا من الخلفاء (المأمون) من يدفع فى مهر زوجته ألف حصاة من الياقوت ، ويوقد شموع العنبر فى كل واحدة مائتا رطل ، ويبسط لها الفرش المنسوجة بالذهب ، المكللة بالياقوت وينفق أبوها (الحسن بن سهل وزير المأمون) فى أيام العرس خمسين مليوناً من الدراهم (كذا)[١٢] - كذلك فقد ختن المقتدر خمسة من أولاده وأقام كذلك حفلاً تكلف ستمائة ألف دينار ، وبنى معز الدولة دارا غرم فيها ثلاثة عشر مليوناً من الدراهم ويقال : أنفق عليها مليونين من الدنانير ثم لم يسكنها[١٣] . وتزوج ابن الخليفة المتقى من ابنة ناصر الدولة البويهى فكان الصداق خمسمائة ألف درهم والنحلة مائة ألف دينار[١٤] . وكان هذا الإنفاق المسرف الفاحش متسقاً مع أنواع الملكيات التى تثير الدهشة والعجب والتى نصادفها فى أخبار الخلفاء والحكام وأقربائهم ورجال الطبقة

العليا في المجتمع[١٥] وعلى حين كان هؤلاء يعيشون هذه الحياة المترفة الناعمة كانت الكثرة من الرعية تعاني شظف العيش وقسوة الحياة وضيق ذات اليد وكانت فريسة لألوان الضر التي كانت تترادف عليها من أوبئة وأمراض وغلاء ومصادرة لأموال من يعرف المال طريقه إليهم لأوهن الأسباب وتقلب الأحوال أو وقوع هذه الأموال في أيدي اللصوص الذين كان لهم بأس وقوة شديدة حاربوا بها الدولة في بعض الأحيان .

ولم يكن التغير الذي أصاب المجتمع الإسلامي في ذلك التاريخ – وخصوصاً تحت حكم العباسيين – متصلاً بالترف والثروة وحدهما ، بل إن التغير كان يشمل جوانب متعددة من الحياة الاجتماعية وليس أدل على ذلك من المصير الذي لاقاه الخليفة المهتدي (ت٢٥٦ هـ) حينما حاول أن يعود بالمسلمين – في عهده – إلى قريب مما كان عليه الصدر الأول ، وأن يحملهم على منهج الحياة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته والخلفاء الراشدين « فحرم الشراب ، ونهى عن القيان ، وقلل من اللباس والفرش والمطعم والمشرب ، وأخرج آنية الذهب والفضة من خزائن الخلفاء فكسرت وضربت دنانير ودراهم ... وكان يتهجد الليل ، ويطيل الصلاة ، ويلبس جبة من شعر » فماذا كانت النتيجة ؟ ! لقد « ثقلت وطأته على العامة والخاصة ... فاستطالوا خلافته وسئموا أيامه وعملوا الحيلة عليه حتى قتلوه ، وعنّفوه على ما قصد إليه من الإصلاح ، وأنكروا عليه ذلك لاختلاف الزمان »[١٦] وكانت هذه الظروف كلها تدفع بالكثيرين إلى أن يطرقوا باب الزهد ، فبعضهم اختار الزهد اضطراراً لأنهم لم يستطيعوا الوصول إلى الغنى أو لأنهم وصلوا إليه ثم حدث لهم ما أزاله عنهم بالمصادرة ونحوها ، فَرَضُوا بما هم فيه وتزهدوا »[١٧] ولعل هؤلاء قد أقنعوا أنفسهم بالقولة المشهورة إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون ، وبعضهم اختار الزهد تديناً وكراهية للشهوات ، وهرباً من الحرام ، وإيثاراً للآخرة وطلباً لمرضاة الله تعالى . وفي ذلك يقول قائلهم : الدنيا عندنا على ثلاث منازل : حلال وحرام وشبهات ، فحلالها حساب ، وحرامها عقاب ، وشبهاتها عتاب ، فخذ من الدنيا ما لا بد لك منه » ويقول غيره « لو زهد أحد في زماننا هذا (أواخر القرن الثاني الهجري) حتى يكون كأبي ذر وأبي الدرداء في الزهد ما سميناه زاهدا قيل : ولم ؟ قال : لأن الزهد عندنا إنما يكون في الحلال المحض ، والحلال المحض لا يعرف اليوم »[١٨]

وهكذا كان الزهد رد فعل مضاد للانحراف عن حياة الصدر الأول ، ومحاولة للتشبه بالسابقين فيما كانوا عليه من الزهد والورع . ونحن نجد لدى ابن خلدون شيئا

قريبا من هذا المعنى فى حديثه عن نشأة التصوف حيث يقول : وأصل هذه الطريقة « العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاماً فى الصحابة والسلف ، فلما فشا (شاع) الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة »[١٩] .

ويعد شيوع الزهد – هنا – أمراً طبيعياً ، فهو – من جهة – يتصل بنموذج سابق يحاول أهل التقى والصلاح السير على منواله ، وهو – من جهة ثانية – يعد رفضاً للاندماج فى تلك الحياة البعيدة عن هذا النموذج المثالى ، ويكاد يكون هذا السلوك أمراً مصاحباً للترف والتنعم والغنى الذى تصل إليه بعض المجتمعات فى بعض الأحيان ، فإذا لم يكن هذا التنعم والغنى قائماً على أساس من القيم الأخلاقية النبيلة فإن أصحاب القلوب النبيلة والمشاعر المرهفة يرفضونه ويبتعدون عنه ، ويجدون فى الاستعلاء عليه نوعاً من السكينة والرضا[٢٠] .

ومما سبق يتضح لنا أن ظاهرة الزهد كانت ثمرة لاجتماع تلك العوامل : دينية وسياسية واجتماعية .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الزهد ليس غاية فى ذاته وإنما هو وسيلة لغاية أخرى ينبغى أن تصاحبه فهو سبيل إلى التحقق بمجموعة من القيم النبيلة التى تصاحبه أو تترتب عليه لأنه طريق إلى البعد عن الحرام ، وسبيل إلى الورع الذى يلزم الإنسان بالبعد عن الشهوات ، ولكى يتحقق له ذلك يجب على الإنسان أن يراقب الله تعالى ، فى حركاته وسكناته ، وأن يحاسب نفسه فيما يحصل عليه من الرزق خشية أن يتسلل الحرام إلى رزقه دون علمه وهكذا . ولا يكتفى الزهاد بهذه الجوانب ، بل إنهم يرون فى الزهد طريقاً إلى العبادة والطاعة لأن الزاهد لا يكتفى بمجرد العزوف عن الدنيا وشهواتها ، بل يتخذ ذلك منطلقاً للاستعداد للحياة الباقية ويشير إلى ذلك أحد الصوفية قائلاً « من زهد فى الدنيا واقتصر فقد استعجل الراحة ، بل ينبغى أن يشتغل بالآخرة »[٢١] وعرفه بعضهم بأنه الزهد فيما سوى الله تعالى وترك الاشتغال بغيره[٢٢] ، فإذا كفاه الزهد مؤونة الدنيا فليس أمامه إلا الإقبال على العبادة والطاعة ، والزاهد يجد فى القرآن والحديث ما يرضى به ربه ، وما يشغل به نفسه ، فأمامه الذكر لله والتفكر فى آلائه والتلاوة لكتابه ، وأمامه التسبيح والاستغفار والقنوت وسهر الليل ، وصوم النهار ، وأمامه – كذلك – تلك النماذج العليا التى

يتكرر الحديث عنها فى القرآن كقوله تعالى : ﴿ ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون ﴾ (يونس ٦٢ ، ٦٣) .
وقوله ﴿ التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ﴾ (التوبة ١١٢) . ﴿ إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيما ﴾ (الأحزاب ٣٥) .

ومثل هذه الآيات فى القرآن كثير وهى تتحدث عن أوصاف وعبادات كانت أمام أعين الزهاد وقد وجدت تطبيقاتها فى حياة الصحابة ومن تبعهم بإحسان . وأطلق على هؤلاء الزهاد فى تلك الفترة تسميات متعددة كالعبّاد ، والنسّاك ، والفقراء ، والقرّاء ، وهم أهل القرآن أو العلماء ، كما يقول ابن الجوزى .

٢ - نشأة التصوف :

وفى ثنايا هذه الطائفة ، ومن بين هؤلاء الزهاد بدأ الزهد يشهد تطوراً جديداً انتقل به إلى تسمية جديدة ، هى التصوف ، وطائفة جديدة هى الصوفية ، ويرتبط هذا التطور ببعض الملامح أو المظاهر الخارجية والداخلية : فمن الملامح الخارجية التى ترجع إلى أوائل القرن الثانى أو منتصفه - أن هؤلاء الزهاد آثروا أن يلبسوا الصوف لأنه شعار التواضع ، وزى الصالحين ، ورمز التقشف والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وبدأ هذا الزى يميزهم عن غيرهم ، ومن ثم بدأ الصوفية يجتمعون : بعضهم إلى بعض ، وأخذ يتميز من بينهم من يصلحون لكى يكونوا قادة أو موجهين أو شيوخاً ، وقد اجتمع فى هؤلاء من الصفات والخصائص ما يجعلهم جديرين بأن يكون لهم الصدارة بين أخوانهم ، وكان من أهم ما يميز هؤلاء أنهم كانوا قادرين على تأمل واستبطان تجربتهم الروحية ، وملاحظة ما تقتضيه من مقدمات ، وما تتكوّن منه من عناصر وما تحتاج إليه من شروط وما تفضى إليه من نتائج ، وكان لهؤلاء - كذلك - المقدرة على وصف هذه التجربة والحديث عنها ، ولم يكونوا يرجعون فى هذا الوصف إلى كلام السابقين ، بل كان حديثهم هنا نابعاً من تجربتهم الذاتية ، ومن معاناتهم الروحية ، فالتجربة تمدهم بعلم خاص ، ومعرفة شخصية ، وكان بعض هؤلاء يحس أحياناً بأنه مضطر إلى الإفصاح عن تلك المعرفة ، وبأنه عاجز عن كتمان ما يمتلىء به

قلبه من المشاعر أو الأحاسيس ، فكأنه - عندئذ - يحس بما يشبه الوجد الفنى أو الامتلاء الشعورى الذى يحس به الفنانون أو الشعراء ، ولذلك كان هؤلاء يجدون « راحة » فى التعبير عما تجيش به صدورهم وفى هذا يقول الحكيم الترمذى « ما صنفت حرفاً عن تدبير ، ولا لِيُنسب إلىّ شىء منه ، ولكن كان إذا اشتدَّ علىّ وقتى أتسلّى به »[٢٣] وبدأ هؤلاء يُسَجِلون خواطرهم ، ويصفون تجاربهم ، ويتحدثون عن أذواقهم ومواجيدهم . وبدأت تظهر بعض الرسائل التى تتحدث عن تلك التجربة الروحية ، بل بدأ بعض هؤلاء يجلسون للحديث بين الصوفية أو للحديث عن التصوف بالمساجد[٢٤] ، وكان من أولهم يحيى بن معاذ الرازى (ت ٢٥٨ هـ) وأبو حمزة البغدادى (؟) الذى تكلم ببغداد قبل أن يتكلم بمسجد المدينة ، وكان الإمام أحمد بن حنبل يوقره ويعترف له بالفضل ، فإذا جرى فى مجلسه شىء من كلام القوم كان يقول له : « ما تقول فيها يا صوفى »[٢٥] وترتب على ظهور هؤلاء الأعلام بين الصوفية أن وجدت « نواة » لما عرف - فيما بعد - بالطرق الصوفية ، حيث تَجَمَّع حول كل واحد منهم عدد من المريدين الذين ينتفعون بعلمه ويستمعون إلى كلامه ، ويأخذون بتوجيهاته ، وانتسبت تلك التجمعات إلى الشيوخ أحياناً فرأينا السهلية نسبة إلى سهل التسترى ، والمحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبى ، والطيفورية نسبة إلى أبى يزيد البسطامى ، والجنيدية نسبة إلى الجنيد بن محمد البغدادى وهكذا . وكل هؤلاء من أعلام التصوف فى القرن الثالث الهجرى ، وأصبح من المألوف أن نجد فى تراجم هؤلاء عبارات توضح مكانة كل منهم وأستاذيته كأن يقال : وله طريقة معروفة ، أو أن يقال وله تلاميذ ينتسبون إليه وربما تميزت تلك التجمعات بأسماء البلاد التى تظهر فيها وكان أفراد هذه التجمعات يلتقون بعضهم ببعض وتجرى بينهم المحاورات والمقارنات أحياناً ، ومن ذلك مثلاً أن مشايخ بغداد اجتمعوا عند أبى حفص النيسابورى (ت ٢٧٠ هـ) وسألوه عن الفتوة ، فقال : تكلموا أنتم فإن لكم العبارة واللسان فقال الجنيد (الذى يوصف بأنه سيد الطائفة وهو بغدادى ت ٢٩٧ هـ) : الفتوة إسقاط الرؤية ، وترك النسبة ، فقال أبو حفص : ما أحسنَ ما قلت ، ولكن الفتوة عندى أداء الإنصاف ، وترك مطالبة الانتصاف ، فقال الجنيد : قوموا يا أصحابنا فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته[٢٧] . ومن هذا الباب قول إبراهيم ابن أدهم لشقيق بن إبراهيم حين قدم عليه من خراسان : كيف تركت الفقراء من أصحابك ؟ فقال : تركتهم إن أعطوا شكروا ، وإن منعوا صبروا ، فقال إبراهيم : هكذا تركت كلاب بلخ عندنا

فقال له شقيق : وكيف الفقراء عندك يا أبا إسحق ؟ قال إن مُنِعوا شكروا وإن أُعْطُوا آثروا فقبل رأسه وقال : صدقت يا أستاذ[٢٨] . ولما دخل الواسطى نيسابور سأل أصحاب أبى عثمان الحيرى : بماذا يأمركم شيخكم ؟ فقالوا : كان يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها فقال : أمركم بالمجوسية المحضة !! هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها[٢٩] .

وكان على هؤلاء الشيوخ أن يوضحوا وصاياهم لأتباعهم وأن يحددوا قواعد السلوك وآدابه لهم ، وقد اكتفى بعضهم بالتعليم الشفهى ولذلك لم يكتب كتباً ، بل كان يقول : كتبى أصحابى[٣٠] . وقام بعضهم بكتابة الكتب والرسائل واشتهر بذلك عدد من كبار الصوفية فى القرن الثالث الهجرى وما بعده ومن هؤلاء المحاسبى وسهل التسترى ، والجنيد بن محمد والحكيم الترمذى وأمثالهم ، وكان من أهم الدوافع إلى التأليف فى التصوف الردُّ على المنحرفين من أدعياء التصوف ، ويبْرز هذا الهدف فى مقدمة كثير من الكتب الصوفية كالتعرف للكلاباذى واللمع للطوسى والرسالة للقشيرى ، وكان من أهم أهدافهم كذلك مواجهة الهجوم الذى تعرض له الصوفية منذ أن أصبحوا طائفة متميزة فى ملبسها وفى منهجها ، ثم إن بعض المؤلفين فى التصوف حاولوا أن يوضحوا أسس الطريق ، ويحددوا عناصره بصفة عامة ، كما حاولوا أن يبرزوا رأى الصوفية فى علوم الطوائف الأخرى التى كانت معاصرة لهم كالفقهاء والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم ومن هؤلاء أبو طالب المكى فى كتابه قوت القلوب . وهكذا تحددت ملامح التصوف ، واتضحت قسماته ، فى القرن الثالث الهجرى وما بعده ، وكان هذا التطور مصاحباً لتطور العلوم الإسلامية وإلى ذلك يشير ابن خلدون بقوله « فلما كُتِبت العلوم ، ودونّت وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقهم ... وصار علم التصوف فى الملة علما مُدَوَّناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال ، كما وقع فى سائر العلوم التى دونّت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك »[٣١] ويذكر ابن تيمية أن التصوف ظهر – أول ما ظهر – فى البصرة التى كان فيها من المبالغة فى الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن فى سائر أهل الأمصار ، ولهذا كان يقال فقهٌ كوفىّ وعبادة بَصرية[٣٢] ، وقد رويت عن عبّاد البصرة وزهادها حكايات كثيرة تدل على هذه المبالغة ثم جاء التصوف امتداداً لهذا الاتجاه القائم على الزهد والعبادة وانتشر فى سائر البلاد الإسلامية ووجدت مدارسه فى شتى الأقطار : فى مصر والشام والعراق وخراسان وغيرها .

ويمكن القول بأن التصوف نشأ نشأة طبيعية داخل البيئة الإسلامية نتيجة لأسباب موجودة داخل هذه البيئة ، وأنه كان من الممكن أن ينشأ حتى لو لم يتصل المسلمون بثقافات أجنبية أو بأنواع أخرى من التصوف ، وقد كان أعلام هذا التصوف حريصين على توضيح أن تصوفهم ينتسب إلى الكتاب والسنة ، وقد كرروا ذلك فى مناسبات كثيرة ، وألحوا عليه فى مواطن متعددة ، ليتقرر ذلك فى نفوس أتباعهم ، وها هو ذا الجنيد يقول : مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة[٣٣] ، ويقول : الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته . وعندما سُئِل أحدهم عن البدعة قال : التعدى فى الأحكام والتهاون بالسنن ، واتباع الآراء والأهواء ، وترك الاقتداء والاتباع[٣٤] . فإذا وقع فى قلب واحد منهم إلهام أو فكرة فإنه لا يقبلها كما يقول الدارانى إلا بشاهَدَىْ عَدْلٍ : هما الكتاب والسنة[٣٥] . ولو ذهبنا نستقصى أقوالهم حول هذه الفكرة لطال بنا القول ، مما يدل على رسوخ هذه العقيدة لديهم ، ويبين أن هذا الإعلان المتكرر من شيوخ الصوفية ليس أمراً عارضاً ، ولا موقفاً مؤقتاً ، بل هو موقف ثابت راسخ يصل التصوف - عندهم - بأصول راسخة مستقاة من الكتاب والسنة ، ومن أحوال الصحابة الذين وجد الصوفية فى أقوالهم وأحوالهم دعائم لطريقتهم ، ونماذج مثلى للاقتداء بها وخصوصاً لدى الخلفاء الراشدين وغيرهم من كبار الصحابة كأبى ذر الغفارى وسلمان الفارسى وحذيفة بن اليمان ، وصهيب الرومى ، وأبى الدرداء والبراء بن عازب وأهل الصُّفّة وغيرهم ، ولذلك نجد بعض كتب الصوفية تبدأ بالترجمة لهؤلاء الأعلام ككتاب الحلية لأبى نعيم الأصبهانى والطبقات الكبرى للشعرانى ، ونجد بعضها - مثل كتاب اللمع للسراج يخصهم بحديث مطول يذكر فيه ما تحقق لهم من الأحوال التى تعلّق بها أهل الصفوة من هذه الأمة ، وهو يختم هذا الحديث بقوله : « وما منهم أحد إلا وله تخصص فى معان من هذا النوع الذى ذكرنا ، والمؤمنون مندوبون إلى التعلّق بمثل هذه الأفعال والتخلّق بأخلاقهم فيما أتوا به من أنواع الطاعات ، ونطقوا به من أنواع الحكم »[٣٦] .

ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التصوف التصوف السّنى أى التصوف القائم على متابعة القرآن والسنة ، والاستمداد منهما ، والوقوف عند حدودهما ، وضبط السلوك والخواطر والمعارف بميزانهما ، وما دام أصحاب هذا التصوف قد أعلنوا انتسابهم إلى الشرع فيجب أن نحاكمهم إلى ما انتسبوا إليه ، لأنه هو المعيار الذى ارتضوه ، فما وافق الشرع من قولهم أو فعلهم قَبِلناه ، وما

خالفه رفضناه وتركناه ، وقد كان أحد شيوخ التصوف يقول ذلك صراحة فالشيخ أبو الحسن الشاذلي يقول لأحد المريدين : « إذا عارض كَشْفَكَ الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن لى العصمة فى الكتاب والسنة ولم يضمنهما لى فى جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة » . ويعلق الشعرانى على ذلك بقوله :« إنهم أجمعوا على أنه لا ينبغى العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة »(٣٧) .

ونحن نؤكد على هذا المعيار فى حديثنا عن هذا النوع من التصوف لأنه قد وجد لدى المسلمين نوع آخر من التصوف يختلف عما تحدثنا عنه ، ويمكن تسميته بالتصوف الأجنبى أو الفلسفى ويقصد به ذلك التصوف الذى يتناول أفكاراً أو موضوعات ذات شَبَهٍ بما نجده فى بعض أنظمة التصوف الموجودة خارج البيئة الإسلامية كالتصوف الهندى أو المسيحى أو تصوف الأفلاطونية المحدثة .

وقد وُجد هذا النوع من التصوف لدى المسلمين لأسباب متعددة يمكن إجمالها فى أن بعض الصوفية قد أتيحت لهم فرصة الاتصال أو التعرف على أنواع أجنبية من التصوف ، وكان ذلك يرجع – أحياناً – إلى الترجمة التى كانت سبباً فى معرفة المسلمين بتراث غيرهم من الأمم ، كما كان يرجع – فى بعض الأحيان – إلى اتصال المسلمين – بعد الفتوح الإسلامية بكثير من الشعوب التى كان لها قَدَم راسخة فى التصوف كالهند وفارس ، وربما كان بعض الصوفية من أصول ترجع إلى هذه الشعوب ، وليس ببعيد أن يكون للأقليات الدينية – غير الإسلامية – أثر فى هذا الصدد ، ترتب على الاتصال برهبان النصارى أو أحبار اليهود خاصة ممن عُرِفوا بينهم بتأويل النصوص الدينية كالقَبَّالة وأمثالهم ، وأثمر الاتصال بهذه المصادر الأجنبية ثمرته فوجدنا من بين من ينتسبون إلى التصوف من يتحدثون عن الفناء أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود أو إسقاط العبادة عن أهل الولاية ونحو ذلك من الموضوعات التى ليس من السهل إرجاعها إلى أصول إسلامية ، وإن كان من السهل إرجاعها إلى مصادرها الأجنبية .

وقد أدى وجود هذا النوع من التصوف لدى المسلمين إلى الإضرار بمفهوم التصوف فى عمومه والنظر إليه على أنه – فى جملته – ليس إلاّ أثراً من آثار التصوف الأجنبى ، ولذلك وُصِف بأنه بدعة أو رهبانية مع أن أقطاب التصوف السنى وقفوا لتلك النظريات الأجنبية بالمرصاد ، وردوا على أصحابها ، وبَيَّنوا ما فيها من مخالفة للشريعة ، كما قاموا بتوضيح

عقائدهم وبيان الأصول الشرعية التي تقوم عليها طريقتهم ، ولذلك وجدنا كثيراً مؤلفات الصوفية تبدأ ببيان عقائد الصوفية فيما يتعلق بالله وصفاته ، والنبوة وخصائصها ومكانتها ، ويتضح ذلك مثلاً فى كتاب التعرف واللمع وقوت القلوب والرسالة القشيرية وما جرى مجراها من مؤلفات الصوفية .

٣ - مصادر التصوف .

وكان من آثار وجود هذه النظريات فى هذا النوع من التصوف - أيضاً - أن كثيراً من الباحثين فى نشأة التصوف الإسلامى - وخاصة من المستشرقين - قد أرجعوا التصوف - فى جملته - إلى مصادر أجنبية تنوعت بحسب ثقافاتهم فبعضهم يرجعه إلى الثقافة اليونانية ، وبعضهم يرجعه إلى التصوف الهندى ، وبعضهم يرجعه إلى الثقافة الفارسية ، وبعضهم يرجعه إلى الرهبنة المسيحية النصرانية(*) وأكثر هؤلاء يُغفِل المصدر الإسلامى الذى رأينا أنه كان يمثل العنصر الحاسم والجوهرى فى نشأة التصوف الذى كان امتداداً وتطوراً لظاهرة الزهد التى وجدت لدى المسلمين على نحو ما أسلفنا من قبل .

ولنا - على هذا الاتجاه - ملاحظات نجملها فيما يلى :-

١ - أن هذا الاتجاه إلى التفسير بالمصادر الأجنبية وحدها يهدر قيمة العوامل التى أشرنا إلى تأثيرها من قبل ، كما أنه ينكر على المسلمين أن تكون لهم تجربتهم الروحية الخاصة ، التى تتمثل فيها أشواق أرواحهم ، مع أن تلك التجربة الروحية تكاد تكون من الأمور المشتركة التى نجدها فى معظم الحضارات الإنسانية ، وليس بمستغرب أن يكون للمسلمين مثل هذه التجربة الروحية وبخاصة أنه قد أتيح لهم أن يكون بين أيديهم ما يمنح هذه التجربة أسباب القوة والنماء ، ولكن هذا الإتجاه - فيما يبدو - كان وثيق الصلة باتجاه عام يرمى إلى إرجاع العلوم الإسلامية إلى مصادر أجنبية ، فعلم الكلام القائم على الدفاع عن العقيدة الدينية ليس إلا صورة من الفلسفة اليونانية عند بعضهم . وتفسير القرآن لدى المسلمين ليس إلا تقليداً لطريقة سبق أن وضعها السريان فى شرحهم للكتب الفلسفية والمنطقية التى ترجموها إلى لغتهم ، أما الفقه فيرى بعضهم أنه متأثر بالقانون الرومانى ، بل إن علوم اللغة العربية ذاتها قد تأثرت بالثقافة الفارسية والفلسفة اليونانية ، وينطبق ذلك - من وجهة نظرهم - على التصوف الذى يرجع إلى مصادر أجنبية اختلفت باختلاف الدارسين وترتب على ذلك تجاهل العوامل التى أدت

(*) يمكن الرجوع إلى تفصيلات أقوال فى : الحياة الروحية فى الإسلام للمرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى ، ومدخل إلى التصوف الإسلامى للدكتور أبو الوفا التفتازانى ، وكتاب : فى التصوف الإسلامى وتاريخه لنيكلسون ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى .

إلى نشأته فى البيئة الإسلامية(٣٨) .

٢ – أن أصحاب هذا الاتجاه إلى تفسير نشأة التصوف بعوامل خارجية قد أغفلوا الجانب الأكبر من تراث الصوفية فى حديثهم عن صلتهم بالله وما تتطلبه من طاعة وعبادة ، كما أغفلوا حديثهم عن الأخلاق ، والإلهامات الصادقة التى أخضعوها لمقياس الشريعة ، ولم يلتفتوا إلا إلى ملاحظة حديث بعض الصوفية عن الفناء أو وحدة الوجود أو الحلول ، وليس التصوف كله هو تلك النظريات الأجنبية التى لا تمثل – بحسب النظرة الشاملة إلى تراث التصوف – إلا قطاعاً هامشياً جزئياً ، لم يتح له الانتشار أو الذيوع بين سائر الصوفية ، بل كان – عند الكثرة الساحقة منهم – موضع إنكار ومعارضة ، وكان أصحابه – عندهم – موضع نقد ومؤاخذة . ومعنى ذلك أن الاقتصار فى نشأة التصوف على المصادر الأجنبية وحدها ليس إلا نوعاً من التعميم الذى يفتقر إلى الدقة ويحتاج إلى التحديد . ولعل مما يؤكد هذه الملاحظة أن تلك الأحكام العامة قد جاءت بعد دراسة بعض الشخصيات كذى النون المصرى ، وأبى يزيد البسطامى والحلاج وابن عربى ، وليس التصوف هو هؤلاء وحدهم ولكنه يضم – مع هؤلاء – مئات ومئات من الصوفية الذين ظهروا خلال القرون ، وأسهموا بما كتبوه فى توضيح حقائق التصوف وأصوله وينبغى أن يكون تراث هؤلاء موضع الاعتبار عند إصدار حكم أو تقويم عام للتصوف أو لأصوله وإلا وقعنا فى التعميم الذى يركز – فقط – على جانب واحد من الظاهرة – موضع الدراسة – ويتجاهل ما سواها من الجوانب على الرغم مما يمكن أن يكون لها من أهمية .

٣ – يلاحظ أن أكثر الآراء التى قيلت لتفسير نشأة التصوف بمصادر أجنبية قد لجأت إلى تفسيره بمصدر واحد كان يختلف باختلاف ثقافة الدارسين ، فالدارس للثقافة الهندية كان يرجع التصوف إليها والمطلع على الثقافة اليونانية كان يجعله صورة منها وأثراً من آثارها ، وكذلك يفعل من له صلة بدراسة التصوف المسيحى أو الفارسى وهكذا .

ويترتب على هذا التفسير بمصدر واحد أننا نجد شيئاً واحداً – وهو التصوف – قد فسر بمصادر متعارضة يلغى بعضها بعضاً(٣٩) ، كما يترتب عليه – أيضاً – أن صاحبه يعجز عن تفسير ظواهر أخرى لا يمكن تفسيرها بالمصدر الذى اختاره ، وعلى سبيل المثال ذهب بعض الباحثين إلى أن التصوف الإسلامى يرجع إلى المصدر الفارسى ، وكان من أدلته على ذلك وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب فى مختلف العصور ، كما استدل بأن فريقاً كبيراً من شيوخ التصوف الأفذاذ

الذين ظهروا فى عصور التصوف الأولى كانوا من الفرس [٤٠]. ولعل هذا التفسير لا يخلو من تعسف لأن الصلات بين الفرس والعرب لم تكن طريقاً له اتجاه واحد يمر فيه التأثير من الفرس إلى العرب فقط بل كان طريقاً له اتجاهان يتم بواسطتهماالتأثير المتبادل بين الفرس والعرب ، ويكفى أن الفرس تأثروا باللغة العربية وعلومها وحضارتها ، وقد تأثر العرب بالفرس دون شك ، ولكن مقدار هذا التأثر فى نطاق التصوف لم يكن واسعاً إلى الحد الذى يدعو إلى أن يكون هذا التأثير هو السبب فى وجود التصوف لدى المسلمين . ومن الحق أن بعض الصوفية كانوا من الفرس ، ولكن كثيراً من الصوفية – إن لم يكن أكثرهم – كانوا من غير الفرس أى من العرب وغيرهم من الشعوب التى أسهمت فى تكوين الحضارة الإسلامية وعلومها ومنها التصوف ، ويدلنا تاريخ التصوف على أن بعض الصوفية العرب كان لهم تأثير كبير فى صوفية الفرس أنفسهم ومن أمثلة ذلك محيى الدين بن عربى الذى تأثرت به شخصيات عديدة من شخصيات التصوف الفارسى . فالمصدر الفارسى – إذن – لا يصلح – وحده – لتفسير نشأة التصوف فى جملته ، وإن صلح لتفسير جانب منه . وينطبق هذا على سائر النظريات التى فسّرت نشأة التصوف بمصدر واحد من المصادر ، ولذلك نجد أن كبار المؤلفين فى تاريخ التصوف من المهتمين بالثقافة الإسلامية قد أخذوا يتراجعون عن هذا المنهج فى التفسير ومن هؤلاء نيكلسون الذى يقول : « وقد عُولجت مسألة نشأة التصوف فى الإسلام حتى الآن معالجة خاطئة ، فذهب كثير من أوائل الباحثين إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة – التى استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التى تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بإرجاعها إلى أصل واحد كالـ يدانيا الهندية أو الفلسفة الأفلوطونية الحديثة أو بوضع فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة كلها » [٤١].

ولعل من دوافع هذا الرأى لدى نيكلسون أنه كان أكثر اطلاعاً من غيره على المصادر الصوفية التى كان أكثرها مخطوطاً ، والتى لم تبدأ حركة نشرها إلا منذ عهد قريب . ومن المتوقع أن يؤدى نشرها إلى تعديل كثير من الأحكام التى تتعلق بالتصوف الإسلامى وبأعلامه وخصوصاً هؤلاء الذين يبدو الطابع الإسلامى جلياً واضحاً فى كتاباتهم كالحارث المحاسبى ، وسهل التسترى ، وأبى نصر الكلاباذى وأمثالهم .

٤ – ينبغى الإشارة إلى أنه ليس مقصوداً لنا إنكار كل تأثر بالمصادر الأجنبية ، ولكن ما نقصد إليه هو وضع

هذا التأثير فى حجمه المناسب دون مبالغة أو تهويل . ويساعد على ذلك ما يلى :

أ - أنه لا ينبغى القول بالتأثر بعوامل أجنبية طالما كان من الممكن تفسير الظاهرة - موضع الدراسة - بالعوامل المتيسرة فى البيئة الإسلامية ، ويتفق هذا المعيار مع طبائع الأمور حيث لا يلجأ المرء السّوِىّ إلى الاستدانة إلا إذا عجز عن تدبير شئونه بما لديه من المال . ويترتب على تطبيق هذا المعيار أن نبحث عن عوامل التأثير ومصادره فى البيئة القريبة أولاً ، فإذا لم نجد تفسيراً لهذا الرأى أو ذاك فى تلك المصادر القريبة فإن من حقنا - عندئذ - أن نبحث عما يمكن أن يكون مصدراً لهذا الرأى .

وفى ضوء هذا المعيار يمكن أن ننظر إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين الغربيين من أن القاعدة الثانية الكبرى فى مذهب التصوف - بعد التوكل - هى مسألة الولاية وأن الولاية مذهب نصرانى نقله الصوفية إلى الإسلام فصارت ملازمة له فى كل عصوره[٤٢] . ولا شك أن مثل هذا الرأى يتجاهل ما ورد فى القرآن والسنة من حديث عن الولاية والأولياء وشروط ولايتهم ومظاهر إكرام الله تعالى لهم وعنايته بهم ، وما أعد الله لهم من الكرامة عنده ، ولم يرد هذا البيان فى آية واحدة أو حديث واحد ، بل تكرر ذلك فى مواطن كثيرة ، والتفسير بالمصدر الإسلامى - هنا - أولى من التفسير بما سواه من المصادر .

وينطبق هذا الأمر أيضاً على ما ذكره نيكلسون من أن شيوخ الصوفية استعاروا من المانوية الفارسية لفظ صدّيق الذى أطلقوه على شيوخهم فى الله[٤٣] . فالقول بالاستعارة هنا يتجاهل ورود الكلمة فى القرآن مرات عديدة منها قوله تعالى ﴿ ومن يطع الله والرسول فأولٰئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولٰئك رفيقا ﴾ (النساء :٦٩) وقوله ﴿ والذين آمنوا بالله ورسله أولٰئك هم الصدّيقون ﴾ (الحديد :١٩) . وقد وُصِفَ بها أبو بكر الصدّيق رضى الله عنه . والقول بالاستمداد من التراث الإسلامى أولى وأقرب إلى طبائع الأشياء من البحث عن مصدر أجنبى خارجى وبخاصة إذا كان بالإمكان الاستغناء عنه .

ب - ألا نقنع - فى مسألة التأثير والتأثر - بمجرد التشابه لأن هذا التشابه قد يرجع - أحياناً - إلى تشابه السلوك الإنسانى إزاء موقف من المواقف أو مشكلة من المشكلات ، ومثل هذا التشابه العفوى ليس له قيمة فى الحكم بالتأثير والتأثر[٤٤] ، ولذلك ينبغى البحث عن أدلة أو قرائن تاريخية تدل على الاتصال المباشر أو غير المباشر على نحو ما يفعل علماء الأدب المقارن فى الحديث عن مسألة

التأثير والتأثر ، بل إن الدقة توجب عدم الاكتفاء بمجرد الاتصال ، بل لابد - للقول بالتأثير أو التأثر - من التأكد الحقيقى من وجوده لأن التوافق - كما يقول أحد الباحثين - لا يعنى المطابقة دائماً ، بل أكثر من ذلك فإن وجود اتصال بطريقة مَّا لا يدل - ضرورة - على أن العنصر المستعار يكتسى هنا أو هناك نفس المعنى ، لأن ذلك لا يعنى - دائماً - إلْحَاقَهُ فى الروح والاستلهام بمصدر التأثير[٤٥] .

ج - إذا تأكد لنا وجود الاتصال فينبغى ألا نقع فى خطأ المبالغة أو التهويل ، بل ينبغى أن نضع المسألة فى حجمها الصحيح ، لنتبين مقدار التأثير وقيمته ، فربما كان هذا التأثر هامشياً أو سطحياً ، وربما كان عارضاً أو وقتياً ، وربما كان تأثراً بفكرة جزئية أو وسيلة فى التعبير وربما كان التأثر للاستئناس للرأى الإسلامى لا لإنشاء رأى أجنبى فى الإسلام[*] فنحن نجد - أحياناً - فى بعض الكتب الصوفية أقوالاً منسوبة إلى بعض الأنبياء السابقين أو بعض المتصوفة غير المسلمين ، وهى تذكر من باب الاستئناس الذى يدعم الفكرة ويؤكدها ، والصوفية لا يذكرون هذه الأقوال - فى أكثر الأحيان - إلا بعد أن يَسْردوا كثيراً من النصوص المقتبسة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والزهاد والعلماء والصوفية ويتضح ذلك على سبيل المثال فى كتب كقوت القلوب لأبى طالب المكّى وإحياء علوم الدين للغزالى .

فإذا راعينا تلك الضوابط السابقة كلها ثم وجدنا ما يدل على التأثر الحقيقى فلا حرج علينا من القول به وبخاصة أن بعض الصوفية لم يكن يرى فى ذلك بأساً ، إذا لم يَرَ فيه ما يتعارض مع عقل أو دين ، وقد عبّر عن هذا الموقف بعض الصوفية كجلال الدين الرومى الذى قال : إن غصن الورد أينما ينبت فهو ورد ، وقال غيره : إن المهم هو الجوهرة لا الوعاء الذى توجد فيه[٤٦] ، وقد رأى هؤلاء فى هذا الموقف نوعاً من التسامح وسعة الأفق ، كما رأوا فى ذلك نوعاً من الحكمة التى يسعى المؤمن إلى طلبها أنّى وجدها . وهكذا كان للتأثر بالمصادر الأجنبية أثر فى نشأة هذا النوع الذى سماه كثيراً من الدارسين بالتصوف الفلسفى وإنما قلنا بذلك لمشابهة أقوال أصحاب هذا التصوف الأجنبى ، ولأن أقوالهم لا يمكن تفسيرها فى ضوء النصوص الدينية . وقد كان على أعلام التصوف السُّنّى أن يبذلوا جهداً أكبر فى توضيح حقائق التصوف ، وفى مواجهة موجات الهجوم التى كان من أكبر أسبابها هذا النوع الثانى من التصوف الفلسفى : تصوف الفناء والاتحاد والحلول ووحدة الوجود .

(*) انظر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً للأستاذ الدكتور / محمد كمال جعفر ١١١ ، ١١٢

ولم ينظر المسلمون إلى تلك النظرة واختلفت وهذا ما نرجو أن نزيده بياناً فى الفقرة التالية :

ثانياً : المسلمون والتصوف .

أوضحنا – من قبل – أن الصوفية أصبح لهم وجود متميز منذ وقت مبكر يمكن أن يرجع إلى منتصف القرن الثانى الهجرى وقد زاد هذا الوجود تميزاً واستقلالاً فى القرن الثالث الهجرى وما بعده حيث بدأ الصوفية يتجمعون حول شيوخهم وبدأت الكتب والمؤلفات الصوفية فى الظهور والانتشار وأصبح بالإمكان التعرّف على منهج هذه الطائفة وعلومها وأفكارها ، وكانت العلوم الإسلامية قد نشأت من قبل وتكاملت مناهجها واتضحت معالمها على يد الفقهاء والمحدثين والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم ، وكان هؤلاء يلتقون بالصوفية ويناقشونهم وربما تجاورت حلقة الفقيه مع حلقة الصوفى فى المسجد خاصة بعد أن تحدث الصوفية عن علومهم وأفهامهم فى المساجد ، وكان ذلك قد بدأ يحيى بن معاذ الرازى (٢٥٨ هـ) وأمثاله . وكانت هذه المناقشات واللقاءات وسيلة لتحديد مواقف الناس من التصوف وإظهار رأيهم فيه وفى أهله . وتراوحت هذه المواقف بين الإعجاب الشديد بالتصوف والرفض القوى له ، وبين هذين الموقفين المتعارضين تماماً وُجِدَت بعض الآراء التى حاول أصحابها أن يتخذوا موقفاً وسطاً بين الفريقين . وسوف نحاول توضيح ذلك على النحو التالى :

١ – كان للتصوف أنصاره والمعجبون به ؛ ومن الطبعى أن يكون فى مقدمة هؤلاء الأنصار الصوفية أنفسهم ، لأن انتسابهم إلى التصوف ، وتثبيتهم لدعائمه ، وتوضيحهم لأسسه خير شاهد على أنهم يجدون فيه من الفضيلة والكمال مالا يجدون فى سواه ، ولأن تمسكهم به – على الرغم مما نالهم من الأذى أحياناً – خير دليل على اقتناعهم به وولائهم له . وحديث الصوفية عن التصوف ورجاله حديث مملوء بالإعجاب والفخر فالتصوف – عندهم – هو طريق موصل إلى ولاية الله تعالى ، وهو مدرسة لتخريج الأولياء ، والصوفية كما يقول السهروردى صاحب عوارف المعارف:هم أهل القرب والاجتباء ألبسهم الله تعالى ملابس العرفان ، وخصهم – من بين عباده – بخصائص الإحسان ، فصارت ضمائرهم من مواهب الأنس مملوّة ، ومرائى قلوبهم بنور القدس مجلوّة ، فتهيأت لقبول الأمداد القدسية ، واستعدّت لورود الأنوار العلوية ... أجساد أرضية بقلوب سماوية ، وأشباح فرشيه (أرضية) بأرواح عرشية ، نفوسهم فى منازل الخدمة سيّارة ، وأرواحهم فى فضاء

القرب طيّارة ... تسلوا بالصلوات عن الشهوات ، وتعوّضوا بحلاوة التلاوة عن اللذات ، يلوح من صفحات وجوههم بِشر الوجدان ، وينم عن مكنون سرائرهم نضارة العرفان « ... » أوفر الناس حظاً فى الاقتداء برسول الله ﷺ وأحقهم بإحياء سنّته والتخلق بأخلاقه « علومهم علوم الوراثة ، فهم مع سائر العلماء فى علومهم ، ثم تميزوا عنهم بما مَنَّ الله تعالى عليهم من العلم الذى هو ثمرة الاتباع والتقوى »[٤٧] .

قومٌ همومهمُ قد عَلقت ..
فما لَهُمْ هِممٌ تسمو إلى أحد
فَمَطلبُ القوم مولاهم وسيدهم ..
يا حُسْن مطلبهم للواحد الصمد
ما إن تنازعهم دنيا ولا شرف ..
من المطاعم واللذات والولد
ولا للبس ثياب فائق أنِق ..
ولا لروح سرور حل فى بلد[٤٨]

وتتردد تلك النغمة الحارة فى الإشادة بالصوفية فى مقدمات كتب الصوفية وفى أثنائها وفى الحديث عن شيوخهم وأعلامهم ، ومن أمثلة ذلك ما كتبه القشيرى فى مقدمة رسالته حيث يصف الصوفية بأنهم صفوة الأولياء ، وأفضل الخلق بعد الأنبياء ، ولذلك جعل الله قلوبهم معادن أسراره ، واختصهم – من بين الأمة – بطوالع أنواره[٤٩] .

ولم ينفرد الصوفية بهذا الإعجاب بالتصوف ، بل إن التصوف كان قادراً على أن يضم إلى رحابه أناساً لم يكونوا فى مبدأ أمرهم من الصوفية بل رسخت مكانتهم ، ولكن شاعت شهرتهم فى ميادين أخرى من ميادين الثقافة الإسلامية الرحبة ، وعلى رأس هؤلاء وفى الطليعة منهم يأتى الأمام أبو حامد الغزالى (٥٠٥ هـ) الذى كان من أكبر علماء الشافعية فى الفقه والأصول ، ومن أبرز الأشاعرة فى مجال علم الكلام ، ومن أشهر الذين تصدوا للفلسفة بعد أن قرأ كتبها وعرف مواطن ضعفها ، وألف فى نقدها كتابه الشهير « تهافت الفلاسفة » لقد كان الإمام الغزالى أحد القائمين بالتدريس فى المدرسة النظامية ثم انتقل إلى بغداد التى كان له فيها كثير من التلاميذ ، ثم حدثت له أزمة نفسية دفعته إلى الشك فى معارفه ، وفى نيّته من طلب العلم وتدريسه له ، فحاول أن يلتمس طريقاً إلى اليقين ، ورأى أن يمهد لذلك بدراسة المناهج التى يزعم أصحابها أنهم يبتغون بها طلب الحق والوصول إليه ، وقد حصر هؤلاء فى أربع فرق : فرقة المتكلمين ، وفرقة الباطنية التى هى طائفة من طوائف الشيعة القائلين بالاقتباس من الإمام المعصوم وفرقة الفلاسفة الذين يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان ، وفرقة الصوفية الذين يدّعون أنهم خواص الحضرة الإلهية ، وأهل

المشاهدة والمكاشفة . فبدأ بدراسة علم الكلام ثم أتبعه بدراسة الفلسفة ثم مذهب الباطنية التعليمية ثم انتهى بـدراسة التصوف ، فلم يجد فى علم الكلام شفاء لدائه ، ولا وفاء بمطلوبه وهو اليقين ، ثم درس الفلسفة ليعرف حقيقتها وليكون على بينة من أمرها قبولاً أو رفضاً واستغرقت تلك الدراسة منه ما يقرب من ثلاث سنوات ، استطاع بعدها أن يعرف مذاهبها وعقائد أصحابها ، وقد انتهت تلك الدراسة إلى تكفيرهم وتكفير أتباعهم من الفلاسفة الإسلاميين كالفارابى وابن سينا بسبب مخالفتهم للعقيدة الإسلامية فى ثلاث مسائل هى قولهم بأن البعث للأرواح فقط لا للأرواح والأجساد معاً ، وقولهم إن الله يعلم الأمور العامة الكلية ولا يعرف الجزئيات ، وقولهم بقدم العالم ، ولذلك لم يجد فى الفلسفة ما يكفيه ويغنيه لما وجد فيها من مخالفة الشريعة ، ولأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات فقام بدراسة مذهب التعليمية وتبين له عدم كفايته أيضاً ، بل تبين له أنه لا طائل لكلامهم ، ولا علم لديهم ، وأن آراءهم لم تنتشر إلا لعدم العناية بالرد عليها . ولم يبق أمامه إلا طريق الصوفية فأقبل بهمته عليه ، وظهر له أن طريقهم يتكون من علم وعمل فبدأ بالعلم وساقه ذلك إلى مطالعة كتب الصوفية مثل قوت القلوب لأبى طالب المكّى وكتب الحارث المحاسبى والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى وأبى يزيد البسطامى ، ثم تبين له أن أخص خواصهم لا يمكن الوصول إليها بالتعلم ، بل بالعمل والذوق والمجاهدة ، وتردد فى سلوك طريق الصوفية مدة استمرت حوالى ستة أشهر ظل فيها متردداً – كما يقول – بين شهوات الدنيا ودواعى الآخرة ، وأورثه التردد حيرة وقلقاً واضطراباً حتى أصيب بما يشبه الخرس ، فلم يعد قادراً على التدريس وترتب على ذلك أحزان أدت إلى ضعف قوته واعتلال بدنه ، وعندئذ لجأ إلى الله لجوء المضطر ، وسأله عونه وهدايته فاستجاب الله دعاءه ، وهوّن على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد . فترك بغداد وذهب إلى الشام فلبث بدمشق مدة تقرب من سنتين لم يكن له فيها شغل إلا الرياضة النفسية والخلوة والمجاهـدة والاشتغال بالذكر وتهذيب الأخلاق ثم رحل إلى بيت المقدس ومنها إلى مكة والمدينة ثم رجع بعد ذلك إلى بغداد ولكنه آثر العزلة حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر ، واستمر على هذا النحو عشر سنوات انكشف له فى أثنائها أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . وقد لخص رأيه فى الصوفية والتصوف بقوله« والقَدْر الذى أذكره لِيُنْتفعَ به أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى وبخاصة ، أن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب

الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جُمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليُغيِّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة[٤٩] وقد كان للغزالى أثر كبير فى انتشار التصوف والتمكين له بين المسلمين ، وكان لهذا الانتشار أثره فى تشجيع انتشار الطرق الصوفية الكبرى التى وُجدت فى القرن السادس الهجرى وما بعده كالقادرية نسبة إلى السيد عبد القادر الجيلانى والرفاعية نسبة إلى السيد أحمد الرفاعى والأحمدية نسبة إلى السيد أحمد البدوى والشاذلية نسبة إلى الشيخ أبى الحسن الشاذلى وغير ذلك من الطرق التى انتسب إليها عشرات الآلاف من المسلمين الذين نظروا إلى التصوف على أنه طريق النجاة ، ووسيلة القرب من الله ، وأنه لا سبيل إلى مقارنة غيره به فى الفضل والكمال .

ولم يكن العامة وحدهم هم الذين تأثروا بالغزالى ، بل تأثر بذلك بعض علماء الكلام ورجال الفقه . ومن أمثلة هذا التأثر - بين علماء الكلام - أننا نجد فخر الدين الرازى (٦٠٦ هـ) يذكر فى كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين أن أكثر من تحدث عن فرق الأمة لم يذكر الصوفية ، وذلك خطأ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حَسَن . ثم تحدث عن فرق الصوفية فذكر من بينهم أصحاب الحقيقة الذين يؤدون الفرائض ويشتغلون بذكر الله اشتغالاً دائماً ثم يصفهم بأنهم خير فرق الآدميين[٥٢] .

ومن أمثلة هذا التأثر - بين الفقهاء - أننا نجد قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب السبكى (٧٧١ هـ) يعيب طائفة من الفقهاء بأنها تهزأ بأهل التصوف وتعيب عليهم بعض الأقوال والأحوال ، ويرى أن الواجب تسليم أحوال القوم لهم ، وَحَمْل كلامهم على محمل حَسَنٍ كلما أمكن ذلك ثم يقول أننا جرّبنا فلم نجد فقيهاً ينكر على الصوفية إلاّ ويهلكه الله تعالى ، وتكون عاقبته وخيمة ، وذلك لأنهم أهل الله تعالى وخاصته ، وأكثر من يقع فيهم لا يفلح[٥٣] .

وهكذا وجدنا من بين علماء الكلام ورجال الفقه من يتعاطف مع الصوفية ، ويثنى على علومهم ، ويدافع عنهم ضد من يهاجمهم .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثقة الصوفية بالتصوف ، واعتزازهم به ، وتفضيلهم له على سواه ، لم تمنع شيوخ الصوفية ، أنفسهم من توجيه بعض النقد إلى من ينتسبون إلى التصوف ، فليس كل من

انتسب إلى التصوف مخلصاً وليس كل من اجتهد فيه مصيباً ، بل وُجِدَ من بينهم أصحاب الأغراض والأدعياء والمنحرفون عن مقاصد التصوف التى حددها شيوخه ، وقد كان الشيوخ يتعقبون هؤلاء ويظهرون عوراتهم ، ويتبرأون من أخطائهم ، وكان ذلك من أهدافهم فى تأليف الكتب فى التصوف ، وها هو ذا القشيرى يذكر فى مقدمة كتابه أن المحققين من هذه الطائفة قد انقرض أكثرهم ولم يبق إلاّ أثرهم ، وَوُجِدَ من بين المنتسبين إلى التصوف من ارتحلت عن قلوبهم هيبة الشريعة ، فاستخفوا بأداء العبادات ، وسارعوا إلى مواطن الغفلة واتبعوا الشهوات ، ووُجِدَ من بينهم من يدّعون أنهم وصلوا إلى أعلى درجات الولاية ، ومن ثم سقطت عنهم واجبات الشرع ، فلا عتب عليهم – بعد الوصول – ولا لوم ، ويقول القشيرى إنه خشى أن يظن الناس أن ذلك مما يرتضيه الصوفية ، فكتب رسالته ليتحدث عن حقائق التصوف وأصوله ، ويذكر من أحوال المخلصين من الصوفية ما يرد على هذه الترهات والأباطيل التى يتمسك بها أدعياء الصوفية المنحرفون[٥٤] .

ومن قبله خصص أبو نصر السراج الطوسى فصلاً كبيراً فى كتابه اللمع لذكر « من غلط من المترسمين بالتصوف ، ومن أين يقع الغلط » وقد تناول فى هذا الفصل الرد على من غلطوا فى الأصول المتعلقة بالعقائد ، ومن هؤلاء من قال بتفضيل الولاية على النبوّة ، أو قال بإسقاط التكاليف الشرعية عن أهل الولاية ، ومنهم من قال بالفناء أو الحلول ونحو ذلك من المسائل ، كما رد على من أخطأوا فى الفروع المتعلقة بالسلوك والمجاهدات[٥٥] ، وكذلك فعل أبو طالب المكّى فى كتابه قوت القلوب . بل إن الغزالى الذى أشاد بالتصوف تلك الإشادة البالغة فى كتابه المنقذ من الضلال أشار إلى نماذج من الانحرافات التى يقع فيها سالكو الطريق الصوفى[٥٦] ، فى كتابه الكبير إحياء علوم الدين فى أثناء حديثه عن رذيلة الغرور . ومن ذلك يتبين لنا أن إعجاب الصوفية لم يكن معناه الدفاع عن كل ما ينسب إليه أو كل من ينتسب إليه ، بل كانت لهم مواقفهم النقدية التى حاولوا بها الدفاع عن جوهر التصوف كما ينبغى أن يكون .

٢ – غير أن الساحة لم تقتصر على هؤلاء الذين يعجبون بالتصوف أو يدافعون عنه ، بل شاركهم فيها – منذ بدايات نشأة التصوف – من يهاجمون التصوف ويَشُنون عليه الحملات ، ويكيلون لأهله الاتهامات ويتحدث الشعرانى الذى كان يعيش فى القرن العاشر الهجرى (ت ٩٧٣ هـ) عن ذلك فيقول إن الكلام فى هذه الطائفة لم ينقطع من عصر ذى النون المصرى وأبى يزيد البسطامى (من صوفية القرن الثالث

الهجرى) إلى وقتنا هذا[٥٧] ، ويؤكد هذا بسرد قائمة كبيرة من الصوفية الذين كانوا موضعاً للهجوم والاتهام ، وهو يفسر الهجوم على الصوفية بأسباب منها علو أذواقهم ، وسمو معارفهم إلى مستوى يجعل من الصعب على كثير من العقول إدراكها وفهمها ؛ لأنها ليست من معارف العقل المعتاد ، ولأنها تأتى بغتة من غير نقل ونظر ، ولذلك أنكرها الناس وجهلوها ، ومن أنكر طريقاً من الطرق عادى أهلها . ثم يضيف الشعرانى إلى ذلك سبباً آخر هو كراهة غالب الناس أن يكون لأحد شرف بمنزلة أو اختصاص ومبعث ذلك هو الحسد والبغضاء[٥٨] . ويبّن أن الأنبياء أنفسهم لم ينجوا من إنكار الناس عليهم أن يكونوا أهلاً لاصطفاء الله لهم لمنصب النبوّة .

وأوضح صوفى آخر هو أبو عبد الله محمد بن خفيف (٣٧١ هـ) أن من أسباب الهجوم على الصوفية أن خصومهم ربما عثروا على خطإٍ لأحد الصوفية فلا يكتفون بالهجوم على هذا الصوفى وحده ، بل يهاجمون الصوفية جميعاً ، أى أنهم يؤاخذون جمهور الصوفية بجريرة واحد منهم ، وليس الصوفية بمعصومين عن الخطأ ولكن الإنصاف يقتضى أن يكون الهجوم أو الاتهام مقصوراًعلى من يستحقه خاصة إذا تبرأ الصوفية من هذا القول وردّوه على صاحبه . وقد أورد ابن خفيف نموذجاً لهذا التعميم ثم قال « وليس إذا أحدث الزائغ فى نِحْلَته قولاً نُسِبَ إلى الجملة ، كذلك فى الفقهاء والمحدثين ، ليس من أحدث قولاً فى الفقه - وليس فيه حديث يناسب ذلك - ينسب إلى جملة الفقهاء والمحدثين[٥٩] .

على أن من أهم الأسباب التى أدت إلى الهجوم على التصوف تلك الآراء المنحرفة التى قال بها بعض المنتسبين إلى التصوف ممن زاغت بصائرهم ، أو تلك الآراء التى اقتبسها بعض الصوفية من صوفية آخرين من خارج الإسلام كالحلول والفناء ووحدة الوجود ونحوها .

وعلى الرغم من أن جمهور الصوفية وقف لهذه الآراء بالمرصاد وأعلن براءته منها - كان لهذه الآراء أثر سيىء على التصوف كله ، فلقد كانت أشبه ببقعة الحبر التى يمكن أن تتسبب فى تعكير كمية كبيرة من المياه .

ومهما كانت دوافع الهجوم على التصوف فإن خصوم التصوف قد هاجموا التصوف مهاجمة شديدة ، وحاربوه حرباً لا هوادة فيها ، وكان من أشد هؤلاء وأطولهم نَفَساًفى الهجوم على الصوفية أبو الفرج ابن الجوزى (٥٩٧ هـ) الذى ألف كتاباً سمّاه تلبيس إبليس حاول أن يلفت فيه النظر إلى مكائد إبليس ومصائده التى يوقع بها الناس فى الضلال عن دينهم ، وقد تتبع فيه مواطن الانحرافات لدى الملاحدة ومنكرى الأديان ، والقائلين بالثنوية

ومنكرى الحقائق من السوفسطائية ، وتحدث كذلك عن أهل الكتاب وطوائفهم ، والفلاسفة ومذاهبهم ، وعلماء الكلام وفرقهم ، كما تحدث عن القراء والفقهاء والمحدثين والمفسرين ، والوعاظ والنحاة وعلماء اللغة والأدب والشعراء والولاة والحكام والعبّاد والزهّاد . وجاء ذلك كله بعد المقدمة فى قريب من ثلث الكتاب ، ثم خصص الثلثين الباقيين وهما أكثر من مائتى صفحة للهجوم على الصوفية ، وقد اتسم هجومه بالعنف والقسوة ، كما اتسم بالإحاطة والشمول لكل شيء فى التصوف – تقريباً – . وقد ذهب إلى أن السبب فى تلك الأخطاء التى وقع فيها الصوفية يرجع إلى أن إبليس أغواهم بترك العلم وزين لهم الاكتفاء بما يعتقدون أنه علم ذوق لدنى ، وتفرع على ذلك ما وقعوا فيه من غلو وإسراف ومبالغة تتعلق بزهدهم فى الدنيا ، وإيثارهم الجوع والعزلة ، وتركهم العمل والتداوى من المرض بدعوى التوكل ، وجلوسهم فى الزوايا والرباطات ، واعتمادهم على غيرهم فى معاشهم ، وتركهم الزواج تشبهاً بالرهبان ، و لم يَفُتْ ابنَ الجوزى أن يتعقب القائلين بالحلول وخاصة الحلاج الذى ذكر أنه ألف عنه كتاباً خاصاً يتضمن آراءه الزائفة وحيله الضالة ، كما لم يفته أن يذكر نماذج من تفسير الصوفية للقرآن وأن يُعلّق عليها مُظْهِراً مخالفتها لقواعد اللغة أحياناً ، ومخالفتها لصريح القرآن وأسباب النزول أحياناً أخرى ،مُبيّناً أن الكثير منها يتبع منهج الباطنية فى صرف الألفاظ عن ظاهرها وإكراه الآيات على النطق بما يَرِدُ على خواطرهم من الأفكار . وقد استعان – فى تلك الحملة – بكل من هاجم الصوفية من قبله وبخاصة « أبو الوفاء بن عقيل » الذى ينقل عنه صفحات كثيرة يهاجم فيها الصوفية .

ويمكن القول بأن بعض ما قاله ابن الجوزى فى نقد الصوفية كان له ما يبرره فى سلوك بعض الصوفية أو آرائهم ، وخاصة لدى من وقعوا عن التصوف إن هذا الاسم ظهر قبل سنة مائتين ، وأن أوائل الصوفية عبروا عن التصوف بعبارة كثيرة حاصلها أن التصوف هو رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق الرذيلة ، وحمله على الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر والإخلاص والصدق إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التى تكسب المدائح فى الدنيا والثواب فى الآخرة ثم نقل من أقوال الصوفية ما يدل على هذه المعانى وعلق عليها بقوله « وعلى هذا كان أوائل القوم »[٦٠] وربما كان رأيه هذا الذى جعله يخصص كتاباً كبيراً هو صفّة الصفوة الذى يقع فى أربعة أجزاء ، وفيه يترجم للصوفية ويذكر أقوالهم ويحكى

أحوالهم على نحو ما فعل الصوفية فى كتب طبقات الصوفية .

ولا يفوتنا - بعد أن أوضحنا رأى ابن الجوزى أن نشير إلى أن خصوم التصوف لم يكونوا من الفقهاء أوالمحدثين فقط ، بل كان من بينهم - كذلك - بعض علماء الكلام وبخاصة من متكلمى المعتزلة ، كما كان من بينهم بعض الفلاسفة كابن باجة وابن رشد بسبب الطابع العقلى الغالب على فلسفتهما .

ولا يفوتنا - كذلك - أن نشير إلى أن الصوفية لم يقفوا أمام الهجوم عليهم مكتوفى الأيدى ، بل دافعوا عن أنفسهم ، وأوضحوا آراءهم ودفعوا عنها الشبهات ، ثم انتقلوا - أحياناً - إلى موقع الهجوم ، فقدموا وجهات نظرهم وساقوا ملاحظاتهم وانتقاداتهم لتلك العلوم وأصحابها ، ومن ثم وجدنا لهم آراء فى نقد بعض رجال الفقه والحديث ، وبعض علماء الكلام ، كما أنهم أوضحوا أن منهجهم فى المعرفة يسمو على منهج الفلاسفة . ونكتفى بهذه الإشارة العابرة عن تفصيل كثير لا يتسع له المقام .

٣ - وإذا كان الفريق الأول يتعصب للتصوف وينتصر له ، والفريق الثانى يهاجم التصوف وينقده فقد وجد اتجاه ثالث حاول أصحابه أن يتخذوا موقفاً وسطاً بين هؤلاء وهؤلاء ، وقد رأى أصحاب هذا الموقف أن القبول المطلق للتصوف أو الرفض الكامل له أمر لا يخلو من تعصب وابتعاد عن الحقيقة ، وكان من أبرز أصحاب هذا الاتجاه المفكر السلفى ابن تيمية (٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن القيم (٧٥١ هـ) ويذكر ابن تيمية أن طريق التصوف لم يسلم من بعض المنحرفين عن جادة الصواب ، وترتب على ذلك الإساءة إلى التصوف فى جملته « وما وقع فيه هؤلاء من فساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة المتصوفة بالكلية حتى صار الناس صنفين : صنفاً يقر بحقها وباطلها ، وصنفاً ينكر حقها وباطلها ، كما عليه طوائف من أهل الكلام والفقه » ولا يوافق ابن تيمية على موقف هذين الفريقين ، بل يصفهما - معاً - بالانحراف ، ثم يحدد الأساس الذى يبنى عليه نظرته إلى التصوف فيقول « والصواب إنما هو الإقرار بما فيها وفى غيرها من موافقة الكتاب والسنة ، والإنكار لما فيها وفى غيرها من مخالفة الكتاب والسنة »[٦١] .

وبناء على هذا المعيار الموضوعى الصادق الذى ارتضاه يذكر ابن تيمية أن الغُلُوَّ فى ذم الصوفية والنظر إليهم على أنهم مبتدعة خارجون عن السنة ليس صحيحاً ، وكذلك النظر إليهم على أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء ليس صحيحاً أيضاً « والصواب أنهم مجتهدون فى طاعة الله

الله تعالى كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله تعالى ، ففيهم السابق المقرَّب بحسب اجتهاده ، وفيهم المقتصد الذى هو من أهل اليمين وفى كل من الصنفين من يجتهد فيخطىء ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب ، ومن المنتسبين إليهم (الصوفية عامة) من هو ظالم لنفسه عاص لربه ، وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة ، ولكن المحققين من الصوفية يتبرأون منهم وينكرونهم كالحلاج مثلاً . فالتصوف – إذن – اسم عام ينضوى تحت لوائه فئات مختلفة فى تحصيل أسباب الكمال كالعلم والعبادة والوقوف عند حدود الله تعالى ، فعلى حين يوجد بين الصوفية من يمكن أن يوصف بأنه من أهل الحقائق أو من صوفية أهل العلم(٦٢) ، يوجد – كذلك – من لا صلة له بالتصوف إلا من جهة الزى الظاهر والملبس المعروف ، وبينما يتجه أصحاب الحقائق إلى الزهد فى الدنيا والإعراض عنها نجد من بين الصوفية من ينتسبون إلى التصوف للتكسب به والارتزاق عن طريقه بالجلوس فى الزوايا وانتظار الصدقات التى يتصدق بها أهل الإحسان(٦٣) . وليس من العدل – إذن – أن نصدر حكماً عاماً يتناول هؤلاء جميعاً ، بل يجب التخصيص الذى يصف كل فريق من هؤلاء بما يستحقه ، وإذا كان صوفية الزى أو صوفية أهل الأرزاق – كما يسميهم – جديرين بالذم ، فإن صوفية أهل العلم والحقائق جديرون بالمدح والثناء . وقد تكرر ثناء ابن تيمية عليهم فى مواطن كثيرة ، وهو يسميهم بالمشايخ أحياناً وبالأئمة أحياناً أخرى ، ويصفهم بأنهم من المحمودين عند المسلمين وهو يترحَّم عليهم كلما جاء ذكرهم ، ويستشهد بأقوالهم عند رفضه لآراء المنحرفين من الصوفية القائلين بإسقاط التكاليف(٦٥) ، أو بحلول الله فى بعض عباده أو القول بوحدة الوجود ، وقد تعقب ابن تيمية آراء هؤلاء بالمناقشة والتفنيد فى مواضع كثيرة من كتبه ، بل إنه ألف – أحياناً – رسائل مستقلة فى الهجوم عليهم .

ومن أوضح الدلائل على تقدير ابن تيمية لصوفية أهل الحقائق . أنه يجعلهم طائفة من السلف وأهل السنة وَنَقَل فى بعض رسائله صفحات من كتبهم ليوضح عقيدتهم السلفية ومن تلك الرسائل الفتوى الحموية التى نقل فيها صفحات من كتب بعض الصوفية كعمرو بن عثمان المكّى والحارث بن أسد المحاسبى وأبى عبد الله محمد بن خفيف والشيخ عبد القادر الجيلانى(٦٦) هذا بالإضافة إلى استشهاده بأقوال كبار الصوفية ومشايخهم كإبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض وسهل التسترى والجنيد بن محمد وأبى سليمان الدارانى

وأمثالهم .

ويتابع ابن القيم مسلك شيخه ابن تيمية فى الإشادة بأئمة الطريق الصوفى ممن تكلموا عن أعمال القلوب ويصفهم بأنهم « حاثمون على اقتباس المعرفة وطهارة القلوب وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة ، ولهذا كلامهم قليل ، فيه البركة (مع قلته) ، وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة[٦٧] ، بل إن إعجاب ابن القيم بأحد كبار شيوخ الصوفية وهو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى (٤٨١ هـ) وبكتابه منازل السائرين إلى الحق قد دفع ابن القيم إلى أن يشرح هذا الكتاب فى كتاب كبير سمّاه مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين .

ولعل هذا الموقف النقدى الذى وقفه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هو الموقف الذى يمكن ترجيحه من تلك الآراء السابقة لأنه أبعدها عن التعصب ، وأقربها إلى الموضوعية ، وأكثرها مطابقة لواقع التصوف ، فليست الولاية محصورة فى الصوفية ، لأن ولاية الله تعالى مرهونة بتحقيق شروطها من الإيمان والتقوى بمفهومهما الشامل الجامع للعقيدة والشريعة والأخلاق ، فمن قام بهذه الشروط كان أهلاً لولاية الله تعالى سواء أكان من أهل التصوف أم من أهل العلم أو الجهاد أو العمل النافع المفيد . وليس كل المنتسبين إلى التصوف من أهل الحق والصدق ، بل إن بعض المنتسبين إلى التصوف كانوا من أبعد الناس عن حقيقته ، ولذلك أساءوا إليه أبلغ الإساءة ، وشوهوا صورته فى أعين الناس أعظم تشويه ، ولكن التصوف – من جهة أخرى – ليس شراً كله وليس كله شطحاً وذهولاً وفناء وحلولاً ودعاوى وترهات كما أنه ليس مجرد مقتطفات من مذاهب صوفية أجنبية كما يحلو لبعضهم أن ينظر إليه .

إن التصوف أنواع منها المحمود ، ومنها المذموم ، وليس من الإنصاف رفض المحمود منه ، كذلك فليس من الحكمة قبول ما يستحق الرفض منه . ويمكن أن نحتكم فى القبول أو الرفض إلى معيارين :

أولهما : علاقة هذا التصوف بالكتاب والسنة ، وهو معيار ألح شيوخ التصوف على ضرورة احترامه والتزامه ، كما سبق القول .

ثانيهما : علاقته بالعقل . ومع أن الصوفية يقولون إن معارفهم الذوقية الإلهية من طور فوق طور العقل ومن مستوى أرفع منه – فإن أهل الفطانة منهم قد اشترطوا ألا تكون هذه المعارف مضادة للعقل أو مستحيلة عنده وكان من هؤلاء الإمام الغزالى الذى أشاد بالتصوف إشادة بالغة ولكنه أكد أنه « لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل

باستحالته [٦٨] ويمكن لنا – في ضوء هذين المعيارين – أن نختار الحكم المناسب في كل حالة بعينها ، وسيتاح لنا – عندئذ – أن ننتفع بكثير من الخير الذى تحتوى عليه كتب كثير من التصوف ، زخرت بتراث ضخم من المعارف والتجارب الإنسانية الجديرة بالتأمل والاعتبار ، بل زخرت – في أحيان كثيرة – بالتقدير والاحترام وبخاصة في مجال الدراسات النفسية والأخلاقية التى حاز الصوفية فيها قصب السبق [٦٩] ، واستطاعوا أن يتوصلوا فيها إلى نتائج لم يصل إليها علماء النفس المحدثون إلا منذ عهد قريب . وإذا كان المسلم ينشد الحكمة أنى وجدها . ويقبل الحق من كل من جاء به ، فإن عليه ألا يصد نفسه عن الاتصال بالتراث الصوفى ، فلعله يجد فيه خيراً كثيراً .

وبالله التوفيق

هوامش وتعليقات القسم الأول من البحث

١ – ابن الجوزى (أبو الفرج) : نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس ، وسنشير إليه باسمه الثانى ؛ لأنه أكثر شهرة ، وهو من طبع إدارة الطباعة المنيرية دون تاريخ ص ١٥٥ .

٢ – ابن حنبل (الإمام أحمد) : المسند ، بعناية وشرح الشيخ أحمد شاكر ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٦ . ج ١٥ / ١٣ حديث رقم ٧٩٥٠ .

٣ – ابن حنبل : كتاب الزهد ، مكتبة أنس بن مالك – مصر ١٤٠٠ هـ ص ٤ .

٤ ، ٥ ، ٦ – السابق انظر على التوالى ص ١٢ ، ٢٢ ، ١٢٩ .

٧ – تلبيس إبليس : ١٧٤ ، ١٧٥ .

٨ – المكى (أبوطالب) : قوت القلوب فى معاملة المحبوب ، ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد . طبع مصطفى البابى الحلبى وشركاه ، ط١ / ١٩٦١ انظر ١ / ٥١٧ ، ٥٣٨ وكذا ١ / ٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٤٩٣ . ثم انظر : ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة طبع دار الشعب بمصر ص ٤٣٩ .

٩ – ابن حنبل : الزهد ٢٨٥ وانظر – كذلك – ٢٧١ .

٩أ – انظر لرأى نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة د / أبو العلا عفيفى . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٦ ص ٤٢ – ٤٧ ، وانظر لرأى جولدزيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة د / محمد يوسف موسى وآخرين . دار الكتب الحديثة ط٢ ص ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٣ . ويضيق المجال – فى هذه العجالة – عن مناقشة هذه الدعاوى ، الرامية إلى إثبات أن الزهد ليس من خصائص الإسلام ولا نبّيه الكريم ، وأن ما ظهر منه لدى المسلمين كان بتأثير اليهودية والنصرانية ولكننا – مع ذلك – نشير فى إيجاز شديد إلى ما تتضمّنه هذه الدعاوى من مبالغات شديدة ، خاصة فى ما يتعلّق بالبواكير الأولى فى الإسلام . فلقد تحدث القرآن – فى آياته المكية ، أى قبل لقاء الرسول ﷺ باليهود فى المدينة عن الزهد ، كما تحدث عنه فى آياته المدنية ، ولم تكن علاقة الرسول والمسلمين باليهود علاقة ملائمة للتأثر بهم ، فلقد دخلت – بعد فترة يسيرة – فى أطوار من الصراع والحروب التى انتهت – فيما بعد – بإجلائهم من شبه الجزيرة العربية ، كما أن اهتمامهم بالجوانب الروحية لم يكن قوياً بدرجة تجعلهم موضع الاقتداء والأسوة لدى المسلمين ، وقد كان اليهود – وما يزالون – من أكثر الأمم عناية بجمع الأموال وامتلاكها ، واستخدامها لبسط نفوذهم وتحقيق مآربهم . وقد كان هذا من أول ما عابه عليهم السيد المسيح عليه السلام حين دخل إلى أورشليم ، فأخرج من الهيكل هؤلاء الذين حوّلوه إلى سوق للبيع والشراء ، وجعلوه مغارة لصوص ، وقد وصف حملة العلم منهم بالرياء ، والانشغال الشديد بالمال ، وتقديس الذهب ، وأكل حقوق الضعفاء والأرامل ، كما وصفهم بأنهم حيّات وأفاعٍ ، وأنهم قتلة الأنبياء والحكماء ... الخ راجع إنجيل متى : إصحاح ٢١ ، ٢٣ .

وليس معنى هذا أن اليهود – بصفة عامة – لم يكن فيهم زهد بمعنى ما ؛ أو لم يظهر فيهم تصوف بمضمون ما ، لأن الزهد والتصوف من الظواهر الإنسانية العامة التى لا يكاد يخلو منها شعب من الشعوب ، ولكن الذى نعنيه هنا هو مناقشة هذه الآراء التى ترجع الزهد لدى المسلمين إلى مؤثرات مختلفة منها المؤثرات اليهودية .

أما النصرانية فقد تحدث القرآن عما وقع فيها من تحريف وتبديل على أيدى المنتسبين إليها ، كما ذم الرهبانية المبتدعة فيها (الحديد : ٢٧) ومن شأن هذا أن يقف حائلاً دون التأثر بها وبخاصة أن المسلم يعتقد أن دينه هو أكمل الأديان ، وأن كتابه مهيمن على الكتاب كله ، وأن فيه الغنى عن سواه . ولعل هذه الإشارة تكون عوضاً عن تفصيل كثير لا يتسع له المقام . أما آراء جولدزيهر فقد أتيح لنا أن نناقشها من قبل فى بحث بعنوان : نظرات فى حركة الاستشراق ، دار الثقافة العربية ط١ / ١٩٩٠ ص ٥٧ – ١٠١ . وانظر كذلك : د / محمد السيد الجليند : من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة ، مكتبة الشباب ط١ / ١٩٨٩ ص ٤٩ – ٥٦ .

١٠ – انظر : ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) : الفتاوى ، طبع الرياض ١٣٩٨ هـ ج٤ / ٤٣٩ ، د / أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ط٣ / ١٩٧٩ ص ٦٩ .

١١ – ابن حنبل : الزهد ١٥ .

١٢ – الذهبى (شمس الدين) : دول الإسلام ، تحقيق ا . فهيم شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ ج١ / ١٢٩ .

١٣ – ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل) : البداية والنهاية ، مطبعة السعادة ١١ / ١٢٢ ، ٢٣٧ .

١٤ – مسكويه (أبو على أحمد) : تجارب الأمم مطبعة الكردى ١٩١٥ انظر ٦ / ٣٧ وكذا البداية والنهاية ١١ / ١٦٩ ، ٢٨٠ ، ٣١٢ .

١٥ – أنظر مثلاً البداية والنهاية لابن كثير ١١ / ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٥٩ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ، ٣٢٢ ودول الإسلام للذهبى ١٤٤ ، ١٥٤ ، ١٦٠ ، ١٦٤ . وغيرهما عند الترجمة للخلفاء والولاة وانظر : الأستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ط٩ / ١٩٧٧ ج١ / ١١٥ ، ١٢٥ – ١٢٧ .

١٦ – المسعودى (أبو الحسن على بن الحسين) : مروج الذهب بهامش الكامل لابن الأثير ٩ / ٢١٧ ، ٢٢٠ وانظر : البداية والنهاية ١١ / ٢٢ ، ٢٣ .

١٧ – انظر : أحمد أمين ، ضحى الإسلام ١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ وظهر الإسلام ، النهضة المصرية ط٥ / ١٩٧٧ ج٢ / ١٠ ، ٥٧ ، وآدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة د / محمد عبد الهادى أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١ . ج٢ / ٦٤ – ٦٧ .

١٨ – قوت القلوب : ٢ / ٩.٥ .

١٩ – مقدمة ابن خلدون ٤٣٩ .

٢٠ – د جعفر (محمد كمال) : التصوف : طريقاً وتجربة ومذهباً ، دار الكتب الجامعية ط١ / ١٩٧٠ ص ٢٠ والعقيدة والشريعة فى الإسلام مرجع سابق ١٤٦ ، ١٤٧ .

٢١ – الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، طبع مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع فى أربعة أجزاء ، يعقبها جزء خامس يحتوى على ثلاثة كتب منها : عوارف المعارف للسهروردى .
٢٢ – القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم) : الرسالة القشيرية . تحقيق د / عبد الحليم محمود ، ود / محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ١٩٦٦ ج١ / ١٩٥ .
٢٣ – السابق : ١ / ١٢٧ .
٢٤ – قوت القلوب : ١ / ٣٨٨ .
٢٥ – السلمى (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية ، تحقيق الأستاذ / نور الدين شريبة – القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٩٥ .
٢٦ – انظر مثلاً : السابق : ٤٧ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ٢٨٠ ، ٤٤٨ ، ٤٨٠ .
٢٧ – السابق : ١١٧ ، ١١٨ .
٢٨ – قوت القلوب : ٢ / ٤٠٤ .
٢٩ – انظر القشيرية : ١ / ١٩١ ، ١٩٢ .
٣٠ – انظر د / جعفر (محمد كمال) : من التراث الصوفى : الجزء الأول : سهل بن عبد الله التسترى ، دار المعارف ط١ / ١٩٧٤ ص ٢٦ .
٣١ – مقدمة ابن خلدون : ٤٤١ .
٣٢ – ابن تيمية : الصوفية والفقراء ، نشره الأستاذ محمد عبد الله السمان ، سلسلة الثقافة الإسلامية رقم ٢٣ ، ١٣٨٠ هـ ص ٩ – ١٢ .
٣٣ – القشيرية ١ / ١٠٧ وطبقات السلمى ١٥٩ .
٣٤ – طبقات السلمى ١٢٢ .
٣٥ – السابق : ٧٨ .
٣٦ – الطوسى (أبو نصر السراج) : اللمع ، تحقيق د / عبد الحليم محمود ، طه سرور ، دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ وانظر حديثه عن الصحابة من ١٦٦ – ١٩٣ .
٣٧ – الشعرانى (عبد الوهاب) : لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار المشهورة باسم طبقات الشعرانى طبعة صبيح ٢ / ٤ .
٣٨ – انظر مثلا أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ترجمة د / تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١ صفحات ١٧ ، ١٨ ، ٣٧ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٤١ ، ١٤٦ ، ٩١ – ١٩٩ وانظر كذلك ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د / محمد عبد الهادى أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ صفحات ١٢ – ١٤ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٧٢ الخ ، والعقيدة والشريعة ص ١٠ ، ٥١ .
٣٩ – د / جعفر : التصوف طريقا ... المقدمة ص « ك » .

٤٠ – انظر مثلا : ص د و ه من مقدمة د / أبي العلا عفيفي لترجمة : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ود / محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ ص ٤٠ ومابعدها .

٤١ – نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٥ .

٤٢ – متز : الحضارة الإسلامية .. مرجع سابق ٢ /٣٤ ، ٣٥ ، وكذا ص ٤٠ .

٤٣ – نيكلسون : الصوفية في الإسلام ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة طبع الخانجي ١٩٥١ انظر ص ١٩ وكذا Molè , Marijan : Les mystiques musulmsns . P.U.F Paris . 1965 . P8 .

٤٣أ – انظر : د / إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه دار المعارف ١٩٧٦ . جـ ٢ / ١٣٦ ، د / التفتازاني : مدخل ... مرجع سابق ٣٤ ، ٣٥ .

٤٤ – انظر : د / أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام دار المعارف ط١ / ١٩٦٣ ص ٥٦ ، ٥٧ ، وتجدر الإشارة إلى أن المفكر الإسلامي د / محمد إقبال كان من أوائل الذين وجهوا الأنظار إلى ملاحظة هذا الجانب ، بسبب ما يتمتع به العقل الإنساني من فردية مستقلة ، وإفصاح ذاتي عن قدراته ، وقد أوضح أن المؤثرات الخارجية ربما استطاعت أن توقظ روح شعب من سباتها العميق ، ولكنها لا تستطيع أن تخلق تلك الروح من العدم . انظر : تطور الفكر الفلسفي في إيران ، ترجمة د / حسن محمود الشافعي ، د / محمد سعيد جمال الدين ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ ص ٨١ ، ٨٢ – ٨٥ .

٤٥ – Gardet , louis : l'Islam, religion et communautè Desclèe de Brouver 1970, P 233 .
وقد استخدم الأستاذ جارديه هذا المعيار لينفي تأثر يوحنا الصليبي (saint Jean de la croix 1951) في حديثه عن الليلة الظلماء أو المظلمة بما يوجد لدى الصوفية المسلمين من حديث عن حالي القبض والبسط ولا مانع – لدينا – من تعميم هذا المعيار للتخفيف من غلواء التفسير بالتأثير والتأثر ، وهو تفسير يلجأ إليه كثير من الدارسين في مجالات متعددة ، من بينها التصوف الذي ظهر عند المسلمين .

٤٦ – د / قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ، ترجمه عن الفارسية الأستاذ صادق نشأت . النهضة المصرية ١٩٧٠ ص ٣٥٥ .

* * *

هوامش وتعليقات الجزء الثانى .

٤٧ - الهجويرى (أبو الحسن على بن عثمان) كشف المحجوب ترجمة د / إسعاد عبد الهادى قنديل ٢ / ٤٠ ، ٤١ (نسخة على الآلة الكاتبة بمكتبة الأستاذ الدكتور أحمد الساداتى الأستاذ بآداب القاهرة ، وانظر الصوفية فى الإسلام ص ١٩ .

٤٨ - عوارف المعارف ، ملحق بالإحياء للغزالى ٥ / ٥٩ ، ٦٠ ، وانظر ٦٤ ، ٨٠ ، ١٨٤ . واللمع للطوسى ١٩ ، ٢٨ وما بعدها .

٤٩ - الكلاباذى (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق د / عبد الحليم محمود ، وطه سرور ، دار إحياء الكتب العربية - الحلبى ١٩٦٠ - ص ٢٦

٥٠ - القشيرية ١ / ١٨

٥١ - الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، مع أبحاث ودراسات للدكتور عبد الحليم محمود . دار الكتب الحديثة ط٧ / ١٩٧٢ . ص ١٧٧ ، ١٧٨ وانظر ١١٢ - ١٧٨

٥٢ - الرازى (فخر الدين) ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، ومصطفى الهوارى ، الكليات الأزهرية ١٩٧٨ وانظر ، من قبل ، ثناء عبد القاهر بن طاهر البغدادى عليهم فى : الفرق بين الفرق ، تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة صبيح ، دون تاريخ ص ٣١٧ .

٥٣ - السبكى (عبد الوهاب) : معيد النعم ومبيد النقم ، تحقيق الأستاذين : محمد على النجار ، وأبى زيد شلبى . دار الكتاب العربى ط١ / ١٩٤٨ ص ٨٨ وانظر ١١٩ وما بعدها . وكذا طبقات الشافعية تصوير دار المعرفة لبنان ط٢ ج١ / ٥٨ . وانظر من قبله محيى الدين النووى فى كتاب بستان العارفين تحقيق الأستاذين عبد الرحمن الزغبى ورؤوف شلبى ، طبع مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠ حيث يقتبس من كلامهم ، ويثنى على كثير من شيوخهم ثناء بالغاً . انظر مثلاً : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٧١ ، ١٠٠ - ١١٢ ومواطن أخرى .

٥٤ - القشيرية : ١ / ٢٠ - ٢٢ .

٥٥ - انظر اللمع ٥١٦ - ٥٥٥ ، وهو من أهم فصول الكتاب ، وكذا قوت القلوب ١ / ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٣٥ ومواطن أخرى .

٥٦ - الإحياء : ٣ / ٥٠٠ وما بعدها . وهو يقول عن الصوفية « وما أكثر الغرور بينهم » وكذلك يفعل الشعرانى انظر : الشيخ عبد الحفيظ فرغلى القرنى : عبد الوهاب الشعرانى إمام القرن العاشر . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ١٣٨ ، ١٦٤

٥٧ - طبقات الشعرانى ١ / ١٣

٥٨ - السابق : ١ / ٧ ، ٩

٥٩ – أورد ذلك ابن تيمية فى الفتوى الحموية الكبرى ، المطبعة السلفية ط٣ / ١٣٩٨ ص ٤٦ ، ٤٧

٦٠ – تلبيس إبليس : ٣١٣ ، ٣١٤

٦١ – القشيرية ١ / ١٠٧

٦٢ – قوت القلوب ١ / ٢٢٢

٦٣ – المحاسبى (الحارث بن أسد) : المكاسب ، ضمن المسائل فى أعمال القلوب والجوارح تحقيق الأستاذ عبد القادر عطا ، عالم الكتب ط١ / ١٩٦٩ ص ٢٢٧ وانظر كذلك : المسائل : ٨٦ ، ٨٧ ، وقد سلك الحكيم الترمذى هذا المسلك ، وخصص بعض رسائله لهذا المعنى انظر رسالته بيان الكسب المطبوعة مع رسالته آداب المريدين تحقيق د / عبد الفتاح بركة مطبعة السعادة دون تاريخ أنظر مقدمة المحقق ١٢١ وما بعدها ثم انظر الرسالة نفسها ١٤١ وما بعدها لا سيما ١٤٦ ، ١٥٥ – ١٦٨ .

٦٤ – الخراز (أبو سعيد) : الطريق إلى الله أو كتاب الصدق . تحقيق د / عبد الحليم محمود . دار الكتب الحديثة . دون تاريخ ص ٣٤ .

٦٤أ – تلبيس إبليس : ١٥٧ ، ١٥٨ . هذا وقد ارتضى ابن الجوزى فى كتب أخرى له كثيراً من شيوخ الصوفية ، وساق كثيراً من أقوالهم فى سياق من الموافقة بل التقدير . ومن هؤلاء : المحاسبى وذو النون والجنيد والتسترى والخراز وخير النساج ، وغيرهم . انظر مثلاً كتابه : ذم الهوى ، تحقيق د / مصطفى عبد الواحد . نشر دار الكتب الحديثة ١٩٦٢ . الصفحات ٥ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١٣٥ .. الخ كما كتب كتباً فى مناقب بعض الصوفية من أمثال رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم ومعروف الكرخى . انظر : ابن رجب الحنبلى : الذيل على طبقات الحنابلة . دار المعرفة – لبنان دون تاريخ ٣ / ٣١٧ ، ٣١٨ .

٦٥ – ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ، المطبعة السلفية ١٣٨٦ هـ مع رسالته : أمراض القلوب وشفاؤها ص ٨٣ وانظر كذلك : اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم تحقيق د / ناصر العقل طبع الرياض ١٤٠٤ هـ جـ ١ / ٧٧ ، ٧٨ .

٦٦ – ابن تيمية : الصوفية والفقراء : ٢٨ ، ٢٩ .

٦٧ – ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان تحقيق الشيخ محمود فايد مطبعة صبيح ط٢ / ١٩٥٨ . ص ٧٢ ، ٩٣

٦٨ – الصوفية والفقراء : ٣١ ، ٣٢

٦٩ – الفرقان .. مرجع سابق : ٧٢ ، ٩٣ ، ١٠٠ ، ١٠٤

٧٠ – الفتوى الحموية الكبرى ٣٧ – ٥١ وانظر : الاستقامة تحقيق د / محمد رشاد سالم ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٣ / ١٩٨٣ ج١ / ٨٢ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ؟ وقد تتبع ابن تيمية آراء الصوفية ، عرضاً وتقويماً فى رسائل مستقلة كالسبعينية وبعض الرسائل فى : جامع الرسائل ، ثم فى ثنايا كثير من كتبه كالفتاوى ، لا سيما الجزآن العاشر والحادى

عشر والرسالة الصفدية والاستقامة والفرقان بين الحق والباطل وغيرها . وقد لاحظ الدكتور مصطفى حلمى أن السلفيين المعاصرين – الذين حرصوا على متابعة ابن تيمية فى منهجه واجتهاداته – لم يتابعوه فى موقفه من التصوف ، بل أنكروا التصوف فى شتى أشكاله وصوره ، لأسباب فكرية وسياسية . انظر : قواعد المنهج السلفى والنسق الإسلامى فى مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية . دار الأنصار ط ١ / ١٩٧٦ ص ١٠٢ ، ١٠٣ . ومن أبرز الذين يمثلون هذا الموقف – فى مصر – الشيخ عبد الرحمن الوكيل لاسيما فى الكتاب الذى طبعه بعنوان : مصرع التصوف ، والشيخ الفقى خاصة فى تعليقاته على كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية ود / جميل غازى ، انظر مثلا مقدمته للرسالة القبرصية لابن تيمية . ويتلاقى هذا الموقف مع نظائر له فى بعض البلاد الإسلامية .

٧١ – ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين نشره الشيخ محمد حامد الفقى ، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٦ . ج ١/ ١٣٩ ثم ١٧٦ ، ١٩٩ ، ٢٤٩ ، ج ٢/ ٣٢ ، ٣٩ – ٤١ ، ٤٩ ومواطن أخرى . وليس معنى ذلك أنه يوافق على التصوف فى جملته ، بل إنه يقف منه موقفا نقديا كشيخه ابن تيمية ، ويظهر هذا فى مواطن كثيرة من كتابه مدارج السالكين ، وكذا فى كتب أخرى مثل : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، تحقيق الشيخ الفقى ، نشر مكتبة عاطف دون تاريخ انظر مثلا ١ /١٢٤ – ١٢٦ ، ٢٢٤ – ٢٦٨ وكذا طريق الهجرتين وباب السعادتين ، مكتبة النهضة الإسلامية ط ٢ / ١٩٧٩ ٣٠٥ – ٤٩٧ وكتب أخرى .

٧٢ – الغزالى (أبو حامد) : المقصد الأسنى ، شرح أسماء الله الحسنى مكتبة الكليات الأزهرية ١٠٢ ، ١٠٣ .

٧٣ – انظر د / جعفر : التصوف طريقا ... ص ٢٧ ٢٨ ، د / محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، و د / أحمد صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى دار المعارف ١٩٦٩ صفحات ٢٤٩ – ٢٥١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ومواطن أخرى ، وقد قال ماسينيون عن كتاب الرعاية للمحاسبى : « إن المحاسبى سما فيه بالتحليل النفسى إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً فى الآداب العالمية ، إلا نادراً » نقلاً عن مقدمة د / عبد الحليم محمود وقد خصص الأخ الدكتور عامر النجار أطروحته للدكتوراه لبحث هذا الجانب وطبعه تحت عنوان : التصوف النفسى طبع دار المعارف ١٩٨٤ .

ملحوظة : تضمنت الهوامش والتعليقات بيانات وافية عن المصادر والمراجع التى أفدنا منها عند كتابة البحث ، ولعل ذلك يغنى عن إعادة كتابتها .

والحمد لله أولا وآخرا .





واقعية المنهج الكلامى ودورها فى مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة*

د / عبد المجيد النجار

تمهيد :

يوجه النقد الشديد إلى الفكر الكلامى فيما جنح إليه من إيغال فى التجريد عند معالجته للقضايا العَقَدية التى كانت قواما له ، وما يتصل بها من قضايا طبيعية وفلسفية استخدمت فى تلك المعالجة ، وقد عد بهذا التجريد فكراً عقيماً فى مواجهة المشكلات الأيديولوجية الفلسفية التى تجابه المسلمين منذ بداية نهضتهم الحديثة ، إذ أن هذه المشكلات متأتية من الواقع الجديد الذى طرأ على حياتهم إثر اتصالاتهم بالحضارة الغربية ، بينما يسبح هذا الفكر فى فضاء من مشكلات ماضية لم تكن على صلة وطيدة بواقع المسلمين على عهد نشأتها بله أن تكون كذلك بالنسبة لواقعهم الراهن . ولهذا السبب اتخذ هذا الفكر الكلامى مهجورا من قِبل أكثر المهتمين بالمشكلات الثقافية الأيديولوجية للمسلمين على هذا العهد ، بل اتخذ هزواً أحيانا ، وذلك باعتبار أنه لا يصلح أداة للدفع فى سبيل النهضة الثقافية الإسلامية .

والحقيقة أن هذا الموقف من الفكر الكلامى انبنى فى الحكم عليه من تقويم سطحى اقتصر على الصورة التى انتهى إليها هذا الفكر لما آل إلى الضعف والجمود شأن الفكر الإسلامى عموماً ، وهى الصورة التى آلت إلى أجيال هذا القرن عبر الثقافة الموروثة عن عهد الانحطاط ، تغافلا فى ذلك عن الطور الذى كان فيه الفكر الكلامى حيا فعالا فى مواجهة مشاكل

(*) بحث قدم إلى ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة التى نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى أيام ٣١ /٧ ، ١ ، ٢ / ٨ / ١٩٨٩ بالقاهرة .

حقيقية ألمت بالمسلمين فى حياتهم الثقافية العَقَدية ، وهو ما فوت على الفكر الإسلامى المعاصر فرصة الاستفادة من الدور المهم الذى قام به الفكر الكلامى فى ذلك الطور متمثلاً فى صد الغزو الفكرى والعَقَدى التى تعرضت له العقيدة الإسلامية ابتداءً من أواخر القرن الأول وتوطيد أيديولوجية إسلامية متينة ثابتة .

إن الصورة التى وصل عليها علم الكلام إلينا هى صورة مدرسية بدأت فى التكون عندما توقف هذا العلم عن النمو بعد القرن الرابع ، فحينئذ أخذت القضايا الكلامية بالتقرير والترتيب وَفق تصور عقلى لمنطقية مجردة فى الترابط بينها ، فنُسِّق علم الكلام على الوضع الذى دون به فى كتب ما بعد القرن الخامس وجردت مسائله من ملابساتها الواقعية المتمثلة فى النوازل والأحداث التى منها كان ظهورها ، وحررت بأسلوب تقريرى جاف لا أثر فيه للسياق الواقعى الذى نشأت فيه .

أما قبل ذلك التاريخ فإن علم الكلام منذ نشأته لم يكن على هذه الصورة ، بل كان حركة نشيطة من الحوار والتدافع بين العقيدة الإسلامية فى مصادرها النَّصِّية من جهة وبين ماجرى فى واقع المسلمين من توترات بين المثال الإسلامى ومجريات الأحداث السياسية والاجتماعية ، وما هجم من مقولات الأديان والثقافات القديمة من جهة أخرى . وقد كان هذا التدافع جدلا حيا ينبنى فيه الفكرُ الأيديولوجية الإسلامية بحسب ما تقضيه التحديات الواقعية أحداثاً ومقولات ، فيؤسس الرؤية الإسلامية بالحجة العقلية المستندة إلى الوحى ، ويصد غازيات الأقاويل بتزييفها بالحجة العقلية أيضاً .

ولذلك فإنه من المهم أن يقع درس علم الكلام وهو فى طوره الأول المتصف بالحيوية والواقعية لتبين المنهجية المجدية التى كان يتبعها لمعالجة ما يطرأ من مشكلات فى واقع المسلمين معالجة عقدية ، فإن الوقوف على هذه المنهجية فى خاصيتها الواقعية مدخل أساسى لتقويم علم الكلام فى مدى ما أسهم به فى تثبيت أيديولوجية إسلامية حفظت المسار الحضارى العام وفق متطلبات الوحى ، كما أنه مدخل للاستفادة منه فى ترشيد الفكر الإسلامى اليوم وهو ينزع إلى صياغة أيديولوجية شاملة متأسسة على عقيدة الإسلام وتراثه ، توجه الحياة الإسلامية إلى صراط الوحى ضمن واقع عالمى متداخل . وهذا ما سنحاول بيانه من خلال العناصر التالية :

واقعية المنهج الكلامى قبل القرن الخامس:

نقصد بالواقعية فى منهجية الفكر الكلامى ما كان لهذا الفكر فى بنيته وموضوعه وأساليبه من صلة بالمشاكل الطارئة فى حياة المسلمين فكريا وسلوكيا ،

وبهذا المعنى فإن الفكر الكلامي ظل طيلة أربعة قرون بعد نشأته في أوائل القرن الثاني فكراً واقعياً شديد الواقعية . إذ تعتبر قضاياه - كما سنبينه بعد حين - ناشئة من أحداث ونوازل طرأت على المجتمع الإسلامي بسبب ثقافي أو سياسي أو اجتماعي ، وأحدثت به توترا على نحواً أو آخر باعتبار ما اتخذ هذا المجتمع لنفسه من مرجعية شاملة هي مرجعية الوحي الديني ، فنشأت القضايا الكلامية تعالج ذلك التوتر في حياة المسلمين ، وتهدف إلى توجيه الحياة بحسب ما يلائم مرجعية الوحي .

وقبل أن نفصل مظاهر الواقعية ، من المهم أن نشير إلى أصلين يتعلقان بطبيعة الدين الإسلامي كان لهما أثر بين في صفة الواقعية التي اتصف بها الفكر الكلامي من حيث إنه فكر استحدث للحفاظ على أصول هذا الدين وهي الأصول العقدية التي تتفرع منها سائر فروع الأحكام والتعاليم الأخرى .

الأول هو الترابط الشامل في الدين الإسلامي بين حقيقة العقيدة وجميع مظاهر السلوك الفردي والاجتماعي ، وهو ترابط يجعل هذه المظاهر لا تعدو أن تكون وجها عمليا لحقيقة العقيدة ، حتى إن كثيراً من المسلمين اعتبروا تعطيل السلوك - متمثلاً فيما عرف بارتكاب الكبائر - ناقضا لأصل الإيمان بالعقيدة ، مخرجا من الدين أساسا.

وهذه الطبيعة للصلة بين العقيدة والسلوك تجعل النظر لمعالجة السلوك من حيث انحرافه عن تعاليم الوحي يمتد إلى النظر في أصله العَقَدي ، وهو ما يؤدي بل قد أدى بالفعل إلى أن كثيراً من القضايا العَقَدية التي عالجها الفكر الكلامي كان منطلقها واقع السلوك في المجتمع الإسلامي كما سنبينه بعد حين مما كان له مدخل كبير في اتصاف هذا الفكر بالواقعية .

والثاني وضوح العقيدة الإسلامية وبساطتها مما لم يستلزم قيام فكر عَقَدي شرحي مثلما هو الأمر بالنسبة لعلم اللاهوت المسيحي الذي انطبع بطابع شرحي في سبيل تبرير تعقيدات المسيحية وغموضها [1] ، وإنما قام علم الكلام الإسلامي لغاية دفاعية إثباتاً للعقيدة الإسلامية وردّا للشبه الواردة عليها كما يعكس ذلك التعريف الذي تناقله العلماء لهذا العلم من أنه « علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها » [2] . وهذه الغاية الدفاعية استلزمت أن يكون الفكر الكلامي مترصداً لما يفرزه الواقع الثقافي مما فيه مجانبة للعقيدة الإسلامية فيكون مدافعاً له ، وهو ما يجعله فكراً متصلاً بالواقع الجاري ، فانطبع بصفة الواقعية في مناهضة التحديات الخارجية ، كما انطبع بالواقعية في معالجة السلوك المنحرف عن الدين الناجم في المجتمع الإسلامي كما ذكرناه آنفا . وإنه ليمكن تبين

واقعية الفكر الكلامى فى المظاهر التالية على وجه الخصوص .

١ - واقعية النشأة والتطور :

ظهر الفكر الكلامى ليكون متميزا متقوما بالاحتجاج للعقيدة أوائل القرن الثانى على يد المعتزلة ، وإن كانت المطارحة العقلية فى مسائل ذات صبغة عقدية ظهرت قبل ذلك بنصف قرن ، حينما وقع التداول فى « مرتكب الكبيرة » وفى « القدر » مما يمكن أن يعتبر إرهاصا مبكراً للفكر الكلامى .

ولم تكن هذا النشأة إلا استجابة لضرورات واقعية ملحة تمثلت فى مشكلات سياسية واجتماعية نجمت فى حياة المسلمين ، وباتت تهدد باستفحالها المطرد البناءَ الدينى الذى قام عليه المجتمع الإسلامى ، كما تمثلت فى تحديات دينية وفلسفية من أهل الأديان والفلسفات القديمة باتت تروج بين المسلمين وتهدد بنية العقيدة الإسلامية . فهذه المشكلات والتحديات دفعت الفكر الإسلامى فى سبيل الدفاع عن مرجعيته العقدية إلى أن يتجه إلى معالجتها معالجة كلامية ، فكانت نشأة علم الكلام على يد المعتزلة بمنزلة الاستجابة لتحديات ناجمة من صميم واقع المسلمين .

وإذا كنا سنتعرض بعد حين إلى شرح أمثلة للتناسب بين القضايا الكلامية ومنابتها الواقعية ، فإننا فى هذا الموطن نود أن ندعم واقعية النشأة بحادثة لها دلالة عميقة فى هذا الشأن ، وهى الحادثة التى تناقلتها كتب الفرق الإسلامية على أنها تمثل المنطلق الأول لنشأة فرقة المعتزلة . وإذا كنا نعتبر أن الجذور الأساسية لنشأة هذه الفرقة بأسبابها إلى ما هو أعمق من هذه الحادثة[٢] ، إلا أنه يمكن حسبانها النقطة الأخيرة التى لخصت تلك الأسباب الماضية، وأفاضت الكأس ، فأفرزت تيارا فكريا متميزا هو التيار الاعتزالى الذى يمثل نشأة علم الكلام . ومن ثم اعتبرناها ذات دلالة عميقة فى هذه النشأة من حيث صلتها بالواقع .

وهذه الحادثة كما رواها الشهرستانى هى أنه : « دخل واحد على الحسن البصرى فقال له : يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان .. وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافرٌ مطلقاً ، بل هو منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ،

فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة »[4] .

ويبدو من هذه الحادثة أن نشوء المعتزلة وهو نفسه نشوء الفكر الكلامي كان بسبب حل مشكلة عملية تتعلق بتحديد حقيقة الإيمان ، وتعيين منزلة مرتكب الكبيرة منه ، وقد كان هذا الأمر منشأ لفتنة كبيرة في المجتمع الإسلامي اتخذت لها وجهتين : التذرع بالإرجاء في إتيان الآثام والمعاصي حيث لا تضر مع الإيمان معصية ، والتذرع بتكفير المذنبين لإعمال القتل فيهم كما فعل الأزارقة من الخوارج . وقد ربط البغدادي بين هذا الواقع وخروج واصل ابن عطاء بقوله بالمنزلة بين المنزلتين ربطا سببيا حيث يقول : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان »[5] . وبذلك يتأكد أن ظهور علم الكلام متمثلا في الاعتزال كان معالجة تنظيرية عقدية لمشاكل واقعية سياسية واجتماعية[6] .

وكما كان الفكر الكلامي واقعيا في نشأته فقد كان أيضاً واقعياً في تطوره ، فقد كان تناميه في الموضوع وفي المنهج محكوما بمقتضيات الأحوال الاجتماعية والثقافية . كما كان ترتيب مسائله في الظهور بحسب ذلك أيضاً ، وهو ما تعكسه الكتب العقدية الأولى التي وصلتنا رغم أنها تعود إلى القرن الثالث مثل مؤلفات الأشعري والماتريدي ، فقد كانت المسائل تعرض فيها عرضا أقرب إلى نسقها التاريخي ، وليس الترتيب الذي نجده في الكتب المتأخرة بعد القرن الخامس الا صنعة عقلية منطقية لنظم المحصول الكلامي في سياق مدرسي .

وإذا أردنا التمثيل لذلك فإننا نجد أول المسائل الكلامية ظهوراً هي تلك المسائل ذات الصلة الوطيدة بالواقع الاجتماعي ، وعلى رأس هذه المسائل مسألتا الفعل الإنساني ومرتكب الكبيرة ، فقد كانت لهما جذور في أحداث الفتنة منتصف القرن الأول ، ثم آل البحث فيهما إلى التنظير العقدي أواخر القرن من قبل القدرية والمرجئة والخوارج لتصبحا النواة الأولى في الفكر الكلامي لدى المعتزلة .

ومسألة الألوهية المتقومة بما عرف بقضية « الذات والصفات » لم ينشأ البحث فيها إلا في القرن الثاني حينما طرحها واصل بن عطاء طرحا غير نضيج كما وصفه الشهرستاني ، وإنما أصبحت مسألة مهمة في المداولة مع أواخر القرن الثاني مع إبراهيم النظام وأبي الهذيل العلاف المعتزليين . وكان نشوؤها متأخراً نسبيا بسبب أن

القرن الأول لم يظهر فيه التحدى لعقيدة الألوهية فى المنظور الإسلامى مثلما ظهر فى القرن الثانى متمثلا فى عمل اليهود على نشر تجسيمهم والنصارى على إشاعة تثليثهم، والمجوس على تسريب ثنائيهم.

وقد كانت قضية النبوة أكثر تأخراً فى ظهورها كقضية كلامية، وذلك لأن التحدى الوارد فيها إنما جاء من أصحاب ديانات الهند فى الأكثر، وخاصة السمنية والبراهمية، ولم يكن لهذه الأديان رواج ظاهر بالبلاد الإسلامية إلا أواخر القرن الثانى، إذ أن « .. يحيى بن خالد البرمكى (ت ١٩٠ هـ) بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة ببلادهم، وأن يكتب له أديانهم فى كتاب، فكتب له هذا الكتاب »[(٧)]، ولذلك فإن القرن الثالث شهد البحث المستفيض فى قضية النبوة من قبل المتكلمين دفعاً لما روجه منكرو النبوة وبخاصة منهم ابن الروندى (٢٩٨ هـ) وأبو بكر الرازى (٣١١ هـ).

والمسائل الطبيعة التى أصبحت جزءا من الفكر الكلامى لم ينشأ البحث فيها إلا حينما تفشت الفلسفة اليونانية فى المجال الثقافى الإسلامى من قبل الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة الفارابى (ت ٣٣٩ هـ)، فحينئذ أصبح علماء العقيدة يبحثون المسائل الطبيعة لاستخدامها مقدمات فى إثبات العقيدة ردا على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية. وهكذا يبدوا أن الفكر الكلامى كان ينمو ويتطور بالمعالجة المستجدة لما يطرأ من مشكلات واقعية بتنظير عقدى، ولم يكن متولدا من فكر فلسفى مجرد.

٢ - واقعية الموضوع :

نعنى بها أن الموضوعات التى بحثها الفكر الكلامى كانت موضوعات ذات صلة متينة بما يجرى فى واقع الحياة الإسلامية، وليس شأنها فى ذلك شأن الموضوعات الفلسفية التى كانت تطرح على المنهج اليونانى، فليس ثَمَّ مسألة من المسائل الكلامية إلا تمثل رد فعل دفاعيا على حادثة ناشبة فى الحياة الاجتماعية تخل بأغراض الدين فيها، أو مقولة طارئة من أهل المذاهب والأديان تنال بصفة مباشرة من العقيدة الإسلامية، ولا يند عن ذلك ما يبدو لنا اليوم من مسائل موغلة فى التجريد لا تمت إلى الواقع بصلة.

ولو أردنا تأييد ذلك ببعض الشواهد من المسائل الكلامية التى تبدو أكثر تجريداً من غيرها لرأينا على سبيل المثال أن قضية الفعل الإنسانى بين الحرية والجبرية قد أصبحت قضية كلامية لما تفشى فى المجتمع الإسلامى أواخر القرن الأول من التعلل بالقدر المقدور فى إتيان المعاصى واقتراف الآثام من قبل كثير من المتحللين من قيود الشريعة،

وهو ما جاء يشكوه أحد المخلصين من المسلمين لعبد الله بن عمر قائلاً : « ظهر فى زماننا رجال يزنون ويسرقون ، ويشربون الخمر التى حرم الله ، ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك فى علم الله »[8] . وكذلك لما أصبح بعض حكام بنى أمية يتعللون بالقدر فى تبرير ظلمهم وبغيهم على الناس ، مثلما ذكر من أنه لما قُتل عمرو بن سعيد بن العاص على عهد الملك بن مروان طرحت رأسه من أعلى القصر بين يدى جمع من أصحابه كانوا يترقبونه ، وقال الذى طرحها للمترقبين : إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ[9] . فهذه الظاهرة الخطيرة فى سلوك الناس نشأت لمعالجتها مسألة « الفعل الإنسانى » متمثلة فى القول بحرية الإنسان فى فعله ومسؤوليته عليه ، وهو ما ابتدأه القدرية الأوائل : معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى ، ثم طوره المعتزلة فأصبح أصلا من أصولهم الخمسة سموه بأصل العدل .

ولو انتقلنا إلى قضيتى الذات والصفات ، وخلق القرآن ، لوجدنا أنهما على ما يبدو فى الظاهر من افتقادهما للمبرر الواقعى فقد كان البحث فيهما ردا على محاولات مسيحية ومجوسية كانت غايتها التشويش على التوحيد الإسلامى الخالص ، وصولا إلى ضرب من التعددية التى قد تؤول به بمرور الزمن إلى عقيدة تعدد الإله .

فقد كان المسيحيون يثبتون لله الأقانيم الثلاثة ، وهى صفات الوجود والحياة والعلم ، التى تجسدت فأصبحت آلهة ثلاثة : الأب والابن والروح القدس ، وكانوا يجادلون لهذه المقولة فى المجتمع الإسلامى ، يرومون منها تحريف التوحيد إلى التثليث بتجسيد الصفات الإلهية ، وهو ما حدا بالمعتزلة – خوفاً من هذا الخطر – إلى القول بأن صفات الله هى عين ذاته وليست زائدة عنها قطعاً فى ذلك لإمكانية أن تجسد آلهة كما يرد المسيحيون ، ومن ثم كان مبحث الذات والصفات .

وفى السياق نفسه أيضاً كان المسيحيون يشجعون القول بقدم القرآن كلام الله لغاية هى الميل بعقيدة التوحيد إلى نوع من تجسيد كلام الله فى مظهر مادى كما تجسدت كلمة الله فى المسيح . وقد ذكر ابن النديم فى هذا أن العباس البغوى قال : « دخلنا على فثيون النصرانى ، وكان فى دار الروم بالجانب الغربى فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب ، فقال : رحم الله عبد الله ، كان يجيئنى فيجلس إلى تلك الزاوية ، وعنى أخذ هذا القول (إن كلام الله هو الله) ، ولو عاش لنصّرنا المسلمين »[10] . وبسبب خوف المعتزلة من أن يؤول القرآن إلى إله بصفة القدم طرحوا بشدة لا تخلو من المبالغة القول بخلق القرآن باعتبار أن ذلك القول يعصم من كل

تعدد فى هذا المجال . وقد كان المأمون وهو المعتزلى يكتب إلى عماله منبها إلى هذا الأمر حيث جاء فى إحدى رسائله التى حررها وزيره أحمد بن أبى داود : « ومما بينه أمير المؤمنين برويته وطالعه بفكره ، فتبين عظيم خطره ، ما ينال المسلمون من القول فى القرآن ... واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين فى عقولهم ألا يكون مخلوقا .. وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذا كان كلمة الله »[١١] .

وهكذا يبدو أن موضوعات الفكر الكلامى مهما بدت فى ظاهرها عقلية مجردة فإنها فى حقيقة نشأتها ، وفى صيرورتها طيلة قرون ثلاثة على الأقل كانت تعالج مشاكل واقعية حية تروم حلها على أساس عقدى بقطع النظر عما حف بتلك المعالجة من ملابسات ، وعما شابها أحيانا من مغالاة وشطط .

٣ - واقعية المنهج :

كما كان الفكر الكلامى واقعيا فى نشأته وتطوره وموضوعه ، كان أيضاً واقعياً فى منهجه ، فقد كان يستعمل الأساليب الاستدلالية التى تناسب التحديات المطروحة، ويطور من تلك الأساليب بحسب تطور التحديات .

وقد كان الاستدلال النقلى أول الأساليب التى استعملت فى الفكر الكلامى حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء العقدية فى الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية ، تأصيلا لهذه الآراء فى أصول الوحى بطريق التأويل ، أو ردا للشواهد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول . وقد ظل هذا الاستدلال النقلى مواكبا للفكر الكلامى طيلة مسيرته فى الحوار الداخلى بين المسلمين[١٢] .

ولما نجمت تحديات أهل الأديان والمذاهب فى القرن الثانى نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلى فى الاحتجاج ، ذلك أن هذه التحديات كان أهلها من النصارى والمجوس متمرسين بالفلسفة اليونانية ومنطقها الصورى ، فاستخدموا آليات هذه الفلسفة للاحتجاج نصرة لمعتقداتهم ونقدا للعقيدة الإسلامية ، ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية فى مقابلة هذا التحدى ، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على الفكر الكلامى .

ولما استفلحت الفلسفة اليونانية فى الساحة الإسلامية فى القرن الثالث وانتشرت مقولاتها مختلطا فيها المسائل الميتافيزيقية بالمسائل الطبيعية فى تفاعل تناصرى بين النوعين ، طور الفكر الكلامى من منهجه فأدخل فى دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية والطبيعية مثل قضايا العلة والمعلول والجوهر العرض والجوهر الفرد وأمثالها ، واستخدمها مقدمات فى الاستدلال على العقيدة

الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها ، وأصبح ذلك سنة ماضية فى هذا الفكر منذ أبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) كما يبدو فى مدونات علم الكلام بعد القرن الثالث[١٣] .

لقد ظلت هذه الواقعية الحية صفة للفكر الكلامى يعالج من خلالها حادثات المشاكل الاجتماعة والثقافية فى المجتمع الإسلامى ، ويحقق فى ذلك نتائج هامة فى المحافظة على المرجعية العقدية للحياة الإسلامية ، حتى قيل : إنه لولا هذا الفكر بواقعيته لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة نظرا إلى شدة الهجمة التى تعرضت لها جهرة وخفاء من قبل الأديان والثقافات والفلسفات القديمة .

ولكن الانحدار العام الذى أصاب الفكر الإسلامى أصاب أيضاً الفكر الكلامى ، فأصبح ينزع منزع التجريد الذى ينشغل به عن مجريات الوقائع المتعلقة بالأصول العقدية بصفة مباشرة أو غير مباشرة بمجادلات نظرية فى المسائل القديمة ، واحتجاجات تتعلق بتحديات ماضية ، وميل إلى التأليف والترتيب للآراء والمقولات السابقة فى نسق منطقى مدرسى ، حتى إنه ليمكن القول بأن الصلة كادت تُفقد بين هذا الفكر وواقع المسلمين الذى لم يخل فى أى عصر من تحديات داخلية وخارجية تهدد مرجعيته العقدية على خلاف ما توهمه ابن خلدون فى نقده للفكر الكلامى حينما قال : « علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم ، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارى عن كثير من إيهاماته وإطلاقه »[١٤] .

وإنه لمن العجيب من ابن خلدون وهو المؤرخ للعلوم فى مقدمته أن يحكم على دور الفكر الكلامى بالانتهاء من خلال ما آل إليه من وضع الجمود ، دون أن ينتبه إلى أن الواقع الجارى يستلزم إحياء ذلك الفكر ليستأنف المواجهة الحقيقية بالمناهج الملائمة لمستجدات التحديات ، ولم يكن العصر الذى عاش فيه خلوا منها ، بل كان المد المسيحى مستفحلا بالأندلس ، والمد الصوفى الباطنى مستفحلا بالمشرق ، إضافة إلى الأمراض الداخلية التى كانت تعانى منها الأمة الإسلامية ، والتى تَمُتُّ بصلة قوية لأصول العقيدة ، مثل التواكل وبعض مظاهر الشرك وأمثالها من الأمراض .

نحو بعث للواقعية الكلامية :

إن السيرة التى عرضناها آنفا للفكر الكلامى فى واقعيته الفاعلة فى حل مشكلات المسلمين يمكن الاستفادة منها أيما استفادة فى بعث واقعية جديدة فى هذا الفكر يستأنف بها دوره الحيوى فى علاج

مشكلات المسلمين الراهنة ذات الصلة بالمرجعية العقدية . والحقيقة أن محاولات جادة فى هذا الخصوص ظهرت بوادرها منذ عهد الإمام محمد عبده حينما كتب فى العقيدة رسالته الصغيرة « رسالة التوحيد » بمنهج جديد فيه بداية تخلص من منهج الجمود فى عهود الانحطاط ، ثم توالت بعد ذلك المحاولات فى هذا الشأن كما تبدو فى كتابات الإمام حسن البنا ، وأبى الأعلى المودودى ، ومحمد المبارك ، ومالك بن نبى ، ومحمد باقر الصدر ، ووحيد الدين خان ، حتى توفرت بكتابات هؤلاء وأمثالهم جملة صالحة تنير السبيل لمنهج كلامى جديد يتصف بالواقعية ، إلا أن الأمر يحتاج مع هذه البوادر العملية إلى رسم ملامح لخطة نظرية لبعث واقعية الفكر الكلامى تستهدى بها الجهود العملية المبذولة من قبل المفكرين الإسلاميين فى هذا المجال .

ومن البين بذاته أن رسم خطة منهجية عملية للفكر الكلامى لمعالجة مشكلات المسلمين الراهنة يستلزم أول ما يستلزم الوعى الدقيق بالمشكلات الراهنة التى يراد من الفكر الكلامى معالجتها ، والوعى الدقيق بطبيعة العقلية السائدة لمعرفة مداخلها التى يمكن منها التأثير للإصلاح والتقويم . وعلى أساس هذا الوعى بالواقع تقترح خطة منهجية للفكر الكلامى تكون مواتية لذلك مؤثرة فيه . وهو ما سنحاول القيام به تاليا

١ – المشاكل العقدية فى الواقع الإسلامى :

المطلوب من الفكر العقدى أن يعالج المشاكل التى تحدث فى الأمة متعلقة بالأسس العقدية العامة دون الفروع الجزئية من التطبيقات السلوكية التى تهتم بها ألوان أخرى من الفكر ، ومن ثم تكون مهمته ذات طابع أصولى كلى . وذلك هو المبرر الذى يندرج به ضمن الفكر الفلسفى بالمعنى العام .

والمتأمل فى الوضع العقدى الراهن للمسلمين يجد أن المشاكل التى تتشابه ترجع فى معرض تعددها وتنوعها إلى مشكلتين رئيسيتين تولدتا من عهد الانحطاط الذى تجمد فيه الفكر الإسلامى وانفصل عن مجريات الواقع ، ومن التحدى الثقافى الحضارى الغربى الذى واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن .

أما المشكلة الأولى فهى الانفصال أو شبه الانفصال الذى وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية فى مختلف وجوه الحياة . فالدين الإسلامى هو عقيدة تتفرع عنها شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنسانى بحيث يكون كل حكم من أحكام السلوك متفرعا عن أصل من أصول العقيدة التى ستجمعها حقائق أساسية ثلاث : الألوهية والنبوة والبعث بحيث يكون كل منشط من مناشط المسلم ، وكل اجتهاد من اجتهاداته فى شئون الحياة مستمدا من أصول

العقيدة ، جاريا بحسب مقتضياتها .

ولكن مجريات الواقع الإسلامي خلال عهد التراجع الحضاري أفضت إلى تراخ في الصلة بين أصول العقيدة ومناشط الحياة المختلفة ، فلم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح من مرجعيتها العقدية ، وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية غايتها في ذاتها ، وضعف الشعور بغايتها السلوكية . وقد أدى هذا الوضع إلى ما يشبه الانفصال بين الاجتهادات الفرعية ومرجعيتها العقدية . وخذ إليك مثلا في ذلك حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعا وآدابا وفنونا وعمارة ، ثم أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي هو وحدانية الذات الإلهية ، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية .

وقد استفحل هذا الوضع لما انفتح المسلمون على الحضارة الغربية بمنجزاتها الباهرة ، وجعلوا يقتبسون منها ويقلدون فيها خبط عشواء على غير هدى من مرجعية عقلية ترشد ذلك الاقتباس ، وتجعله في إطار من الدين ، وقد ظهر ذلك فيما اقتبس المسلمون من آداب وفنون وعلوم إنسانية وطرز عمرانية ، حتى إنه يمكن القول بأن الواقع الإسلامي اليوم يجري على غير هدى عقدي ويصدر على غير قاعدة أيديولوجية إسلامية واضحة .

وأما المشكلة الثانية فهي الغزو الأيديولوجي الغربي الذي استهدف منذ زمن العقيدة الإسلامية أساسا ، ومظاهرها السلوكية في مختلف مظاهر الحياة . وقد كان هذا الغزو الأيديولوجي شبيها بالغزو الأيديولوجي الذي حدث في هذا القرن الثاني من قبل أهل المذاهب والأديان إلا أنه صادف من المسلمين ضعفا حضاريا وفكريا ، واستعدى عليهم بمنجزات العلم ، وقوة الحضارة فإذا به غزو شامل للمنظومة الإسلامية كلها ، تُسخر فيه الفلسفة والعلم والإعلام جميعاً ، بل والتكنولوجيا المادية أيضاً .

وقد أحدث هذا الغزو الأيديولوجي أثره البين في حياة المسلمين ليس على مستوى السلوك فحسب ولكن على مستوى الاعتقاد أيضاً . وهو ما يبدو في المذهبية المادية التي تسربت إلى الشباب الإسلامي ، وفي العلمانية التي أصبحت مذهبا لكثير من النخب المثقفة في العالم الإسلامي ، وهي التي تسيطر على الخطوط التربوية والاقتصادية والسياسية للأمة ، فانطبعت هذه المظاهر كلها بطابع الأيديولوجيا الغربية إن قليلا أو كثيرا .

وبين هاتين المشكلتين تضافر وتآزر بحيث يجيء ضعفاً الرابطة بين الحياة العلمية المسلمين وبين مرجعيتهم العقدية للتأثير الأيديولوجي الغربي ، كما أن هذا التأثير الأيديولوجي يوسع الشقة بين تلك

الحياة ومرجعيتها العقدية سواء على المستوى الفكرى الثقافى أو على المستوى السلوكى العام ، فإذا بواقع المسلمين يجرى على غير أيديولوجية إسلامية بينة ، بل إن تلك الأيديولوجية فى صياغتها الفلسفية التى تستطيع بها أن تواجه التحدى ، وتهدى الحياة-تكاد تكون غائبة .

أما البنية الفكرية الثقافية السائدة اليوم بين الناس فقد تغيرت كثيراً بالنسبة لتلك التى كانت سائدة فى عهود ماضية ، حيث أحدثت الثورة العلمية الصناعية انقلابا ثقافيا يكاد يكون عالميا ، ذلك أن العقلية الصورية التى كانت سائدة قديما حلت محلها منذ عهد ديكارت عقلية علمية تخضع فى الفهم والإقناع للبرهان المبنى على معطيات العلوم الثابتة رياضية وطبيعية كما اكتسبت العقلية أيضاً صفة العملية ، فأصبحت تنفتح فى الفهم والقبول للخطاب الذى ينطلق من معالجة المشاكل العملية ، اليومية أكثر من انفتاحها للخطاب الفلسفى المجرد . لقد أصبحت هذه الخصائص سائدة فى العالم الغربى ، وهى فى طريق السيادة فى العالم الإسلامى الذى كانت له خصائص فى عهد ازدهاره الفكرى فى القرون الأولى بتكوين من القرآن الذى يجعل النظر فى الكون مدخلا للاقتناع العقلى .

وإنما أبرزنا هذه الخصائص فى بنية العقلية الحديثة إشارة إلى أن المنهج الذى استخدمه الفكر الكلامى بعد القرن الخامس أصبح منهجا لا يلائم عقلية اليوم ، إذ هو منهج مبنى على المنطق الصورى فى أساسه ، وهو منطق لا يهتم بالواقع وإنما ترتبط الحقيقة فيه بتناسق المعطيات المجردة فيما بينها وإن خالفت الواقع . ولا زالت آثار هذا المنهج باقية عند شق من المنتسبين إلى الفكر الإسلامى إما بصفته الأصلية أو بصفة جديدة حافظ فيها على الطابع التجريدى العام ، ويكاد يكون الخطاب الفكرى الإسلامى اليوم محكوما بهذه التجريدية فى الخطاب .

٢ - الأسس الواقعية للفكر العقدى الحديث :

إن المشاكل الأيديولوجية للأمة الإسلامية التى ألمحنا إليها آنفا بصورة موجزة تتطلب لمعالجتها فكرا عقديا ذا خصائص واقعية تتناسب معها استهداء فى ذلك بالفكر الكلامى فى طور نضجه وحيويته حينما كان يجابه الواقع العقدى الثقافى بما يناسبه من الأساليب . ويمكن أن تكون الخصائص المطلوبة لمعالجة واقع اليوم متركزة فى محورين أساسين يستقطب كل منهما جملة من الفروع المتعلقة بالفكر العقدى ، وهما : واقعية الموضوع ، وواقعية المنهج .

أ - واقعية الموضوع :

نعنى بها أن يكون الفكر العقدى الحديث يطرح القضايا والموضوعات التى تمثل مشاكل حقيقية تعيشها الأمة على المستوى الأيديولوجى ، وأن يكون ترتيبها فى

الطرح من حيث الأهمية بحسب أهميتها الواقعية من حيث حجمها في الإشكال وإلحاحها فيه .

إن البنية المأثورة في الفكر الكلامي تشتمل على مقدمات وثلاثة محاور أساسية . أما المقدمات فهي مسائل فلسفية وطبيعية ، تستخدم في الاستدلال على المسائل العقدية . وأما المحاور الثلاثة فهي الألوهية والنبوة والبعث ، وتحت كل واحد منها فروع تتعلق به . وفي بعض مدونات علم الكلام تقسم هذه المواضيع إلى محورين : إلهيات وسمعيات ، إضافة إلى المقدمات الفلسفية والطبيعية .

وقد ألمحنا سابقا إلى أن هذه البنية لعلم الكلام تشكلت موضوعاتها بحسب الواقع القديم الذي يعود إلى ما قبل القرن الخامس ، وأن ترتيبها أفرزته عقلية مدرسية لا عقلية واقعية ، وهي لذلك لا تتلاءم بالتأكيد مع متطلبات الواقع الراهن لا من حيث طبيعة المسائل ولا من حيث ترتيبها .

فمن حيث القضايا والمسائل ثمة ثوابت لا يقوم الفكر العقدي بدونها ، وهي أساسيات العقيدة الإسلامية فيما تقوم عليه من إيمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر والقدر الإلهي خيره وشره ، فهذه ستظل باقية ركنا ثابتا في الفكر العقدي على مر العصور ؛ لأنها من جهة تمثل ركائز الأيديولوجية الإسلامية التي تتفرع منها كل وجوه المنظومة الفكرية والسلوكية ، وهي من جهة ثانية عرضة للتحدي الأيديولوجي في كل زمان مما يجعل الدفاع عنها أمرا ساريا بسريان التحدي .

إلا أن المنظومة المأثورة في الفكر العقدي اشتملت على العديد من المسائل والقضايا ذات الصلة بالعقيدة الإسلامية أفرزتها ظروف واقعية انقرضت بانقضاء زمنها ، فلم يبق اليوم مبرر لبحثها في الفكر العقدي الحديث ، إلا أن يكون ذلك باعتبارها جزءًا من تاريخ الفكر الإسلامي ، فقيمة البحث فيها قيمة تاريخية وليست قيمة واقعية تسهم في حل المشاكل الراهنة . ومن الأمثلة التي يمكن أن نذكرها في هذا الصدد قضية الذات الإلهية في علاقتها بالصفات ، وقضية خلق القرآن ، وتأويل الصفات الخبرية ، والمفاضلة بين الأنبياء والملائكة ، والمعاد هل هو جسماني أو روحاني ، وأشباهها من المسائل التي لا تمثل اليوم إشكالات عقدية ولا علمية في حياة المسلمين ، ولكنك تجد بعض الطوائف الإسلامية ما زالت تتشبث ببعضها متخذة منها محور الجدل ومنشطا للفكر العقدي يلهي عن المشاكل الحقيقية التي ترهق الواقع الإسلامي .

وفي مقابل هذه القضايا التي يقتضي الواقع الجديد أن تطرح في مجال الاهتمام الآني فإن قضايا كثيرة لم تكن مطروحة من قبل في الفكر العقدي الموروث ، ويفرض الوضع الراهن أن تطرح مجددا ضمن دائرة

المنظومة العقدية الإسلامية فيتناولها الفكر العقدى بالبحث . وذلك يقتضى توسعة فى مجال العقيدة بالنسبة لما استقر عليه الفهم فى علم الكلام فى عهوده الأخيرة .

إن المفهوم الذى أصبح سائداً لموضوع العقيدة هو أن هذا الموضوع يشمل القضايا الصورية التى جاء بها الإسلام من حيث إن المسلم ملزم بأن يتحملها بالتصديق القلبى بها . أما ما يتحمله المسلم بالسلوك فإنه غير داخل فى اهتمام الفكر العقدى ، وقد خلت مدونات علم الكلام فى صورتها الأخيرة منه بصفة كلية تقريبا . وهذا معناه أن القضايا العملية للمسلمين غير داخلة فى مجال البحث العقدى الذى تمحض للقضايا النظرية .

ولكن رغم هذا الفهم الذى ساد فى الفكر العقدى المأثور فإننا نجد فى مفهوم بعض القدامى من المفكرين الإسلاميين من ذوى الصلة بهذا المجال نطاقا لمواضيع علم العقيدة أرحب بكثير من النطاق الضيق الذى ساد ، بل إننا نجد منهم مَنْ وسَّع بحوثه العلمية فى العقيدة بما شمل القضايا ذات الخصوصية النظرية وقضايا أخرى ذات خصوصية عملية وأدرجها كلها فى صعيد البحث العقدى وأجرى عليها نفس المقياس .

ومما يلفت الانتباه فى هذا الصدد تعريف لعلم الكلام لم يورده أحد المتكلمين ، ولكن أوردها أحد الفلاسفة الإسلاميين وهو أبو نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ) فى كتابه إحصاء العلوم فقال : « صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل »[١٥] . وهو يقصد بالآراء مسائل العقيدة النظرية ، ويقصد بالأفعال مسائل الشريعة العملية ، فالفكر الكلامى يشمل عند الفارابى النصرة الاستدلالية لكل من القضايا التى جاء بها الوحى نظرية أو عملية ، فى حين اقتصر الفهم السائد على القضايا النظرية فقط .

وعندما نعود إلى بواكير ما وصلنا من مدونات علم الكلام ومقالات الفرق فإننا نجد بعضها مصداقا لهذا التعميم فى بعضها موضوع علم الكلام كما حدده الفارابى ، حيث نجد بحوثا فى العديد من المسائل الشرعية العملية إلى جانب المسائل العقدية النظرية لا من وجه فقهى فرعى ، ولكن من وجه أصولى عقدى ، وخذ إليك فى ذلك مثلا كتاب « مقالات الإسلاميين » للإمام الأشعرى فى الجزء الذى رتبه على المقالات خاصة ، فقد بحث فيه بنظر أصولى كما هائل من القضايا النظرية والعملية .

ومن هذه السابقة فى توسيع موضوع الفكر العقدى يمكن أن نتخذ مستأنسا لتوسيعه اليوم حتى يغطى الحاجة الأيديولوجية

للمسلمين ، فيصبح من مهام الفكر العقدى الاستدلال على قضايا تشريعية عملية كالانتصار لحرمة الربا ببيان ما ينجر عنها من الدمار الصحى والاجتماعى ، وكالانتصار لحِلّية التعدد فى الزواج ومقدرات الشريعة فى الحدود ببيان الفوائد التى تعود بها على الفرد والمجتمع ، وكذلك الأمر فى كل القضايا التشريعية الأساسية من حيث نصرتها والاستدلال عليها لا من حيث تفاصيلها الفقهية ، ويستطيع الفكر العقدى الحديث بهذا الاهتمام أن يطاول فلسفة القانون الوضعى التى تعتبر رابطة بين القوانين الوضعية فى فصولها التطبيقية وخلفياتها الأيديولوجية ، وتبريرا لها على أساس تلك الخلفيات ، فهو يشبه أن يكون فلسفة تشريعية تؤصل القانون الشرعى فى منطلقه العقدى .

ويتصل بهذا الاهتمام لنصرة التشريعات العملية الاهتمام بأصول الاجتهاد لصياغة الحلول الشرعية لمشاكل الحياة المستجدة ، فإن هذا الاجتهاد يحتاج إلى أن يؤصل على فقه بالواقع من جهة ، وعلى أساس من الالتزام بقواعد الإسلامية من جهة أخرى تحريا فى ذلك كله لما يحقق المصلحة للأمة ، وهو ما يتوقف على نظر استدلالى هدفه الجمع بين الأصول العقدية الإسلامية وكل الحلول التشريعية الاجتهادية المتعلقة بالحياة العملية ، ضمانا فى ذلك للالتزام بالمرجعية العليا فى كل تطور تنقلب فيه حياة المسلمين . وبهذا الاعتبار فإن مواضيع كانت تدرج سابقا ضمن علم أصول الفقه قد تصبح من مشمولات الفكر العقدى الحديث.

ومن المواضيع المهمة التى يمكن أن تدرج فى نطاق الفكر العقدى الحديث موضع الإنسان من منظور كلى عام . وهو الموضوع الذى يتناول بالبحث : مبدأ الإنسان ، وقيمته الذاتية ومنزلته فى الكون ، وغاية وجوده ، ومصيره . فهذه المسائل لم تنل الاهتمام فى الفكر الكلامى الموروث إلا أن تكون جزئيات متفرقة فى أثناء موضوعات أخرى[(١٦)] .وهى اليوم تمثل مطلبا أساسيا فى التأصيل العقدى ؛ وذلك بالنظر إلى ما يشكوه العالم الإسلامى من مظاهر عديدة لامتهان الإنسان ، وإهانة كرامته ، وإهدار قيمته ، وبالنظر إلى ما تنقلب فيه حياة المسلمين على غير وعى بالمهمة التى من أجلها خلق الإنسان ، وعليه أن يسعى فى تحقيقها ، وذلك إما غفلة عن التعاليم الإسلامية التى جاءت فى ذلك ، أو انسياقا بفعل التأثير الفلسفى الغربى فى هذا الخصوص .

ولا يخفى أن تأصيل أيديولوجية واضحة فى قضية الإنسان على أسس عقدية إسلامية أمر بالغ الأهمية ، باعتبار أن كل التشريعات التى تصرف شؤون الحياة العملية تتوقف فى روحها وفى صياغتها على مقتضيات تلك الأيديولوجية ، فإذا لم تكن مؤصلة على أساس عقدى سليم جرت

التشريعات على غير هدى من الدين . وهذا ما دعا إلى أن أصبح مبحث الإنسان فى الفلسفة الحديثة مبحثا مستقلا وأساسيا من بين مباحثها ، وعلى أساسه تبنى كل المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء مبحث عقدى إسلامى فى الإنسان يطاول مبحث الإنسان فى الفلسفة ، وتتأسس عليه التشريعات العملية .

وإذا كانت القضايا العقدية النظرية : الألوهية والنبوة والبعث لا تفقد أهميتها فى منظومة المواضيع العقدية الموسعة ، فإن المواضيع التى ذكرناها آنفا ينبغى أن تحتل موقعا متميزاً فى اهتمام الفكر العقدى الحديث ، وذلك لأنها تقوم بالدور المهم فى حل المشكلة الأيديولوجية بالنسبة للمسلمين ، كما تقوم بالدور المهم فى الإقناع بالإسلام بالنسبة لغير المسلمين وللمتشككين من المسلمين .

أما دورها فى حل المشكلة الأيديولوجية فهو يتمثل كما أشرنا إليه فى أنها تصل بين السلوك والعقيدة ، وتجعل الاجتهادات فى تطوير حياة المسلمين مستندة إلى سند متين من أصول الدين ، فلا تتفرق بها السبل ، وإنما تكون صادرة فى شتى مظاهرها عن وحدة أيديولجية متقومة بعقيدة التوحيد الشاملة فتصطبغ الحياة كلها بصبغتها ، ذلك ما تحققه فلسفة الشريعة التى تنصر التشريعات الإسلامية عقديا ، وتضمن أصول الاجتهاد على الوجه الذى يبناه ، وتفضى إليه قضية الإنسان فى بعدها القيمى والغائى والكونى ، إذ يقع فى إطارها تأصيل العديد من القضايا المطروحة على الساحة الإسلامية والإنسانية عامة تأصيلا عقديا ، مثل قضية مستقبل الإنسانية ، والسلام العالمى ، والتلوث البيئى وغيرها . وبصفة جملية فإن هذه المواضيع الجديدة فى الفكر العقدى من شأنها أن توطد مرجعية عقدية ثابتة تصدر عنها كل تصرفات المسلمين ، وتحل فى ضوئها كل مشاكلهم .

أما دورها فى إقناع غير المسلمين بالإسلام ، وتبديد شبه المترددين من المسلمين فهو دور تقتضيه طبيعة البنية العقلية الحديثة المتصفة بالعلمية والعملية ، فهذه العقلية لا تقتنع باستدلالات نظرية على وجود الله وصدق النبوة وحقانية البعث بقدر ما تقتنع باستدلالات علمية وعملية واقعية على حرمة الربا والخمر والخنزير ، وحقانية التشريع الأسرى والجنائى الإسلامى فإذا ما كانت الاستدلالات على هذه القضايا مبنية على معطيات العلم الكونى والإحصائى والاجتماعى ، ومنطلقة من واقع المعاناة الإنسانية فى غياب هذه التشريعات فإن العقول تنفتح للقبول الاقتناع . وإذا ما حصل الاقتناع بها باعتبارها تصلح حلولا للمعاناة الواقعية المتأتية من النظام الربوى ، ومن التحلل الأسرى ، والإباحية الجنسية

فإن ذلك يكون المدخل الحقيقي للإيمان بمصدر هذه التشريعات من نبوة وألوهية وما يقتضيانه من عقيدة البعث ، فيتحقق إذاً بالاستدلال على القضايا العملية ما يعجز الاستدلال التجريدي عن تحقيقه من إيمان بأصول العقيدة . وإن المد الإسلامي الحديث في أوساط المثقفين من أهل الغرب تأتّى في أكثره من هذا الباب لا من باب الاستدلال النظري المجرد .

ب – واقعية المنهج :

نعني بها أن تكون الطريقة التي تقدم بها الموضوعات العقدية المستصحبة والمستجدة طريقة مبنية على المعطيات الواقعية لعقليات المخاطبين ضمانا في ذلك لأن يكون الخطاب نافذا إليهم ، مقنعا لهم ، لا على أساس أن الغاية هي الإقناع شأن المنهج الخطابي في المنطق اليوناني القديم ، ولكن على أساس أن الغاية هي الإقناع بالحق .

وقد ذكرنا آنفا أن العقلية التي أصبحت سائدة هي العقلية العلمية العملية ، أي العقلية التي تقتنع بالأسلوب الذي يستخدم معطيات العلم التجريبي ، والذي يستخدم أيضاً معطيات الواقع الإنساني فيما يزخر به من تجارب نفسية واجتماعية ، وفيما تنجم عنه من مشاغل ومشكلات ، وفيما يثمره التاريخ من العبر والعظات . فالواقع الكوني والواقع الإنساني هما المادة الصالحة لأن تتخذ منها مقدمات استدلالية مقنعة للعقلية الراهنة .

وليس هذا المنهج بدعا في الثقافة الإسلامية ، بل هو منهج قديم فيها ، فالقرآن الكريم بنى خطابه الإقناعي على أصول الواقع الكوني والإنساني . وهو ما يبدو في استخدام الآيات الكونية مقدمات في الاستدلال على حقائق العقيدة ، واستخدام العبر التاريخية باعتبارها وقائع إنسانية في الإقناع بما يبشر به من تعاليم تتعلق بمصير الإنسان وغاية وجوده ، والانطلاق من المصلحة العملية للإنسان في حمله على التسليم بأسس العقيدة الإسلامية(١٧) .

ويمكن أن نعتبر مما يندرج في هذا المنهج من جانبه العلمي ما أدخل في علم الكلام من مسائل طبيعية تمثل في الزمن القديم معطيات علمية ، حيث استخدمت هذه المعطيات في الاستدلال على مسائل العقيدة ، وذلك مثل مسائل الخلاء والملاء ، والجوهر الفرد ، والحركة ، والجوهر والعرض وما شابهها ، وإن كان البحث فيها في ذلك الزمن يكتسي صبغة أيديولوجية إلا أن أصل استخدامها كمسائل طبيعية يشير إلى منهج علمي في الاستدلال على العقيدة يمكن استثماره في بعض المنهج الجديد .

ويقتضي هذا المنهج الواقعي في جانبه العلمي رصد نتائج العلم التجريبي في دائرته الكونية ودائرته الإنسانية ، واستخلاص تلك الحقائق التي تنطوي على دلالة واضحة

على مسائل العقيدة ، ثم بناء أدلة عقلية منها على تلك المسائل . ومن البين أن الحقائق العلمية بلغت من الثراء فى العلم الحديث ما تكون به مصدراً لا ينفد للاستدلال على على حقائق العقيدة ، وهو مصدر متجدد بداية بنمو الاكتشافات لقوانين العلوم ، ففى كل قانون جديد دليل جديد على تلك الحقائق ، وتبقى صياغته المنطقية للاستدلال والإقناع فى مهمة الفكر العقدى . وهذا القول يصدق فى حق المسائل العقدية النظرية ، كما يصدق فى حق المسائل التشريعية العملية من جهة إثبات حقانيتها كما بيناه آنفا . وربما قيل إن قوانين العلم ليست قطعية كلها ، بل بعضها قابل للتعديل بين الحين والآخر ، فكيف تتخذ منها أدلة على حقائق ثابتة . والجواب أن الاستدلال بما قد يثبت خطؤه لا شيء فيه بحسب قاعدة أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، وإنما يستأنف الاستدلال عليه بما هو أقوى وأثبت من حقائق العلم .

كما يقتضى هذا المنهج فى جانبه الواقعى رصد مجريات الأحداث فى واقع الإنسان من حيث ما يعانيه من الإحباط النفسى والاجتماعى والاقتصادى ، وما هو سائر إليه من مصائر مظلمة بسبب مناهج يتبعها فى حياته ناشزة عن الهدى الدينى فى توجيه السلوك البشرى ، وكذلك بيان الوجه المعاكس لها متمثلا فى المغانم الروحية والمادية التى يثمرها ذلك الهدى ، وإبراز ذلك كله فى استطلاعات ميدانية إحصائية ، ثم صياغتها فى استدلالات عقلية على حقانية القانون الإسلامى وبطلان مناقضاته من القوانين الوضعية ما يبرز أن حلول المشاكل التى يعانى منها إنسان اليوم فى المجال النفسى والاجتماعى والاقتصادى تمر عبر التشريع الإسلامى فى أسسه الأصلية الثابتة .

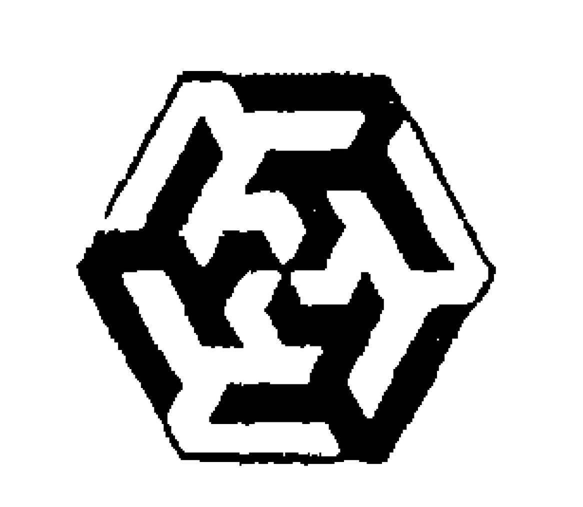
وليس من شأن هذا المنهج الواقعى الاقتصار على هذه الاستدلالات ذات الطابع الجزئى فى استخدام حقائق العلم الكونى ومجريات الأوضاع الإنسانية ، بل من شأنه أيضا أن يؤسس فلسفة توقيع لحقائق الدين المجردة ، على معنى أن يقوم الفكر العقدى الحديث بتأصيل قواعد تساعد فى صياغة الحقائق الدينية المجردة صياغة بمعطيات الواقع فى حياة المسلمين حتى يتسنى بها تنزيل الدين تنزيلا زمنيا على هذا الواقع فيما يشبه العمل الذى يقوم به المهندسون المعماريون حينما يرسمون أمثلة عمرانية يصوغون فيها من مطلوبات الناس ما يقوم على أساس من القانون الرياضى والفيزيائى فى علم العمران ، وما يستجيب فى نفس الآن لطبيعة الأرض التى يرد أن يقام عليها العمران .

إن حقائق الدين حقائق مجردة وثابتة ، وظروف الحياة الواقعية منقلبة متغيرة ، وهى فى كل منقلباتها ينبغى أن تكون محققة لأغراض الدين المجردة ، ولا يكون تحقيق هذه الأغراض إلا بصياغة مشاريع عملية من تلك الحقائق المجردة تتوجه بها الحياة الواقعية وجهة دينية ، فيحقق الدين أغراضه فى توجيه الحياة ،

والأدب المنهجي الذي تتم به تلك الصياغة هو مهمة الفكر العقدي وهي مهمة لا يمكن أن تتم بغير الإلمام الوافي بواقع الإنسان في طبيعته وخفاياه والعوامل المؤثرة فيه ، ولذلك عددناها عنصرا من المنهجية الواقعية المطلوبة من هذا الفكر في الزمن الراهن .

على أن المنهجية الواقعية التي نتحدث عنها لا تنفي أن يبقى الفكر العقدي على صلة بالمنهجية الفلسفية العقلية المجردة ؛ ذلك أن هذه المنهجية وإن تراجعت اليوم لفائدة المنهجية الواقعية فإنها لم تنقطع ، وهو ما يبرر استعمالها في المجالات والأحيان التي تكون فيها مفيدة ، وتصل فيها إلى تحقيق الغرض . وكذلك الأمر بالنسبة للأسلوب العاطفي الروحي فقد يفيد مع بعض الناس وفي بعض الأحيان ، فلا ينبغي إهماله فيما قد يفيد فيه ، ولكن تبقى الصبغة العامة للمنهجية العقدية منهجية علمية عملية فإنها أنفذ في واقع اليوم إلى العقول ، وأدعى إلى الإقناع ، وأصلح في تسديد الواقع الإنساني بالهدى الديني .

إن الفكر العقدي الحديث إذا ما اقتبس من التراث الكلامي السابق في عهد حيويته ونضجه تجربته في التعامل الواقعي مع المشكلات التي واجهت المسلمين أيديولوجياً . وتمثل تلك التجربة في أصولها الفلسفية دون جزئياتها الفرعية ، فإنه يمكن أن يقوم اليوم بدور مهم في البناء الأيديولوجي للمسلمين ، فيؤسس مرجعية مذهبية تقوم على العقيدة الإسلامية ، تندرج تحت سلطانها كل مشاريع الحياة السلوكية في مختلف المجالات، فتستعيد حياة المسلمين وحدتها وانسجامها وقد تمزقت اليوم شر تمزق بين نموذج الانحطاط ونموذج الحياة الغربية ، فنبتت فيها المشاكل المعيقة عن تحقيق الخلافة غاية الوجود الإنساني .



هوامش

(١) راجع : لويس غردى ، ج. قنواتي – فلسفة الفكر الديني ٠٠٠٠٠ ٣٩/٣٠ ،دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٩ .

(٢) الإيجى والجرجاني – المواقف وشرحه : ١٤/١ (ط بولاق ، القاهرة ١٩١٣) .

(٣) راجع كتابنا (بالاشتراك) : المعتزلة بين الفكر والعمل : ١٨ وما بعدها . (ط الشركة التونسية للتوزيع/ تونس ١٩٨٦) .

(٤) الشهرستانى – الملل والنحل : ٤٧/١ (ط صبيح ، القاهرة ١٩٦٤) .

(٥) البغدادى – الفرق بين الفرق : ٩٧-٩٨ (ط دار الآفاق ، بيروت ١٩٧٣) .

(٦) راجع : الفونسو نلينو – المعتزلة (ضمن « التراث اليوناني فى الحضارة الإسلامية » ترجمة عبد الرحمن بدوى : ١٩١) . راجع أيضاً : فؤاد السيد : مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة : ٢٥ المرجع الأول (ط دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٥) والثانى (ط الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤) .

(٧) ابن النديم – الفهرست : ١٨٠ . (نشرة جوهانس رودجر ١٨٧١) .

(٨) طاش كبرى زاده – مفتاح السعادة : ١٦٢/٢ (ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .

(٩) ابن قتيبة – الإمامة والسياسة : ٢٢ (ط الحلبى) .

(١٠) ابن النديم – الفهرست : ١٨٠ .

(١١) عن أحمد محمود صبحى – فى علم الكلام : ١٢٩/١ . (ط ٢ دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٧٤) .

(١٢) يظهر هذا الأسلوب جليا فى كتاب « الرد على الجهمية » للدارمى ، وكتاب « خلق أفعال العباد » للبخارى (نشرا ضمن كتاب « عقائد السلف » تحقيق : على النشار وعمار الطالبى) .

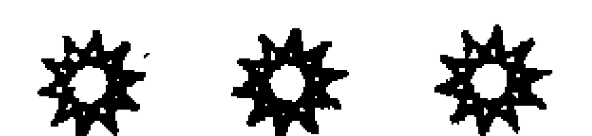
(١٣) راجع . بحثنا « دور الفكر الكلامى فى نصرة العقيدة » . ص : ١٤٢ وما بعدها . (مجلة الكلية الزيتونية : تونس عدد :٤) .

(١٤) ابن خلدون – المقدمة : ٤٣١ (ط دار الشعب ، القاهرة) .

(١٥) الفارابى – إحصاء العلوم : ١٣١ (ط الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨) .

(١٦) راجع بحثنا فى هذا الموضوع وأهميته العقدية ، ومقترحا مفصلا بمفرادته فى مقدمة تحقيقنا لكتاب « تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين » للراغب الأصبهانى .

(١٧) نذكر فى ذلك على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ﴾ (ق/٦-٨) وقوله تعالى : ﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ (آل عمران/١٣٧) وقوله تعالى : ﴿ قل أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم ﴾ (الأنبياء/٦٦)





البدائل الإسلامية لمجالات الترويح المعاصرة

تأليف أ / يحى بسيونى مصطفى
عرض أ / جمال سلطان

ليس من شك فى أن ضخامة التحديات التى تفرض نفسها فرضاً على حركة الإحياء الإسلامى الجديدة ، قد أثرت على اتجاهات البحث والحوار والنقاش التى استقطبت هموم الباحث والمفكر الإسلامى المعاصر ، كما أنها أثرت على « نوعية » القضايا المطروحة للبحث ، والمثيرة لانتباه الجهد الفكرى الإسلامى المعاصر .

وبالمقابل فقد أثرت ضخامة التحديات على درجة وفعالية العلاج الإسلامى لأنواع من « مسارب » النشاط فى المجتمع المعاصر ، تلك « المسارب » التى تتميز بالغموض الاجتماعى ، واختصاصها بما يشبه « التفتت » ، وقابليتها الكبيرة للذوبان فى قطاعات المجتمع المختلفة ، الأمر الذى يجعل تتبعها ، واقتفاء آثار فعلها فى المجتمع ، أمراً بالغ الصعوبة للباحث ، ووافر المشقة للجهد الميدانى على وجه الخصوص .

ومسألة « الترويح » أو النشاط الترويحى فى المجتمع المعاصر ، تعتبر خير مثال على هذه « المسارب » التى تأثرت سلبياً من موجة المجابهات الكبرى والصاخبة فى الفكر الإسلامى المعاصر .

لقد برزت على الساحة الإسلامية منذ بواكير مايوصف بأنه « عصر النهضة العربية الحديثة » قضايا كبرى استقطبت جهود الفكر الإسلامى ، وغير الإسلامى ، قضايا من مثل « الخلافة » ، و « العلمانية » ، و « الدين والدولة » ، و « قضية المرأة » ، ثم امتد تأثير هذه القضايا حتى لحظة الإحياء الإسلامى الأخيرة ، والتى نعيش وقائعها اليوم ، ولكن أضيف إليها قضايا جديدة هامة ،

وكبرى ، من مثل « الاقتصاد الإسلامي وإمكانيات فعله في الواقع المعاصر » والقضايا المتعلقة بالنظرية السياسية الإسلامية ، وقضية « إسلامية المعرفة » ومتعلقاتها . وفي خضم هذه التحديات الكبرى التي نشط لها الجهد الفكرى الإسلامي بالبحث والتأمل والعلاج ـ غاب البحث والنشاط الفكرى المتعمق لمعالجة مسألة « النشاط الترويحى » على الرغم من خطورة هذه المسألة بالنظر إلى حميمية اتصالها بالنشاط الحيوى للإنسان المؤسس على « طبيعة فطرية » لا مماحكة فى عمق أثرها فى السلوك الإنسانى ، ثم بالنظر إلى تشعب هذه المسألة وتداخلها فى كثير من نواحى الحياة الاجتماعية سواء منها السياسية ، أو الاقتصادية ، أو التربوية ، أو القيمية ، أو الثقافية ، وإن كان ذلك الاتصال يكون بصورة غير مباشرة ، الأمر الذى يؤثر على يقظة الفكر ودرجة تنبهه لخطورة المسألة .

ومن هنا يستطيع القارىء إدراك حجم الصعوبات التى يقابلها الجهد الإسلامى المعالج فى هذا المجال ، وثقل العبء الذى يضطلع به صاحبه، وذلك أننا مازلنا نستطيع أن نصف أى جهد فى هذا المجال بأنه « جهد بكر » ، بما يعنيه ذلك الوصف ، من كون صاحبه مازال يتحسس « أرض المجتمع » و « أرض الفكر » التى يرسى فيها أساسات علاجه ، وبنائه المأمول . ووفق هذه الرؤية نستطيع أن نقدر الجهد العلمى الذى قدمه الأستاذ يحيى بسيونى مصطفى ، فى كتابه « البدائل الإسلامية لمجالات الترويح المعاصرة » ، والذى يصدق عليه الوصف بأنه « جهد بكر » فى مجاله ، ولعل ذلك مايغفر له هناته وما اعترى بحثه من قصور ، هى مما يصعب أو يستحيل التفلت منه فى مثل هذه المحاولات الجديدة الجريئة ، وإن كنا ملزمين بالتنبيه عليها ـ بإذن الله ـ فى سياق هذا العرض .

ووفق هذه الرؤية ـ أيضاً ـ نستطيع أن ندرك مصداقية الإشكالية التى يعرضها علينا الباحث فى مقدمة كتابه ، والتى ننقلها بنصها ، يقول : « وإنه لما يؤسف له حقا أن نجد المسلمين قد انقسموا فى هذا إلى فريقين متطرفين ، لا يلتقيان أبداً ، ولا يمثل أحد منهما وجهة نظر الإسلام الصائبة الداعية إلى التوسط والاعتدال ، فنجد فريقاً وقع ضحية الانبهار بالغرب والشرق ، فنشأ مقلداً ناقلاً لا شخصية له ولا نمط ، فأخذ ينقل المواد الترويحية من صانعيها الغربيين والشرقيين ، دون أدنى وعى أو تفكير أو تمحيص أو انتقاء ، فدخل إلى مجتمعاتنا كل ماهو غث وسمين دون تمييز ، ودون فهم علاقة الإسلام وضوابطه بأى منها .. وفريق آخر مازال يدور فى مسائل ومشاكل القرن السادس أو السابع ، ويرد على فقهه ، وينقل آراء فقهائه ، ويدافع وينافح عن أعلامه وأئمته ، وهو عاجز تمام العجز عن دراسة عصره ، والتعرف على قضاياه ومسائله ومشاكله ، ومحاولة ربط أحكام الإسلام

وقوانينه بها ، والخروج بأحكام أو علاقات منبثقة من وحى الواقع وروح الإسلام ، لا من ثنايا الأسطر والكتب ومناظرات السالفين ... وفى هذا البحث ، نحاول أن نبدأ الطريق » (ص ١٥) .

ينقسم البحث إلى مقدمة وثمانية فصول ، استوعبت جميعها ثلاثمائة وأربعين صفحة من القطع الكبير ، وهذا يعنى أن « المساحة » التى عمل من خلالها الباحث كانت من الاتساع بما يحقق له إمكانية التقصى والتشعب بالبحث فى زواياه المختلفة و إنْ كنا نرى أن الباحث قد أهدر قسماً كبيراً من مساحة البحث فى عرض ملخصات القضايا ومشكلات ، هى من قبيل الثقافة الإسلامية العامة ، فى حين أنه « ضَيَّق » على نفسه فى المساحة التى تدخل فى صميم البحث أو « المجال الفكرى » الذى تصدى له .

فى الفصل الأول : اهتم الباحث بالتمهيد لمجال بحثه ، حيث عرض لمفهوم الترويح ، وبيان أهميته فى حياة الناس ، ثم انتهى بالتنبيه على أنواع النشاط الذى يندرج تحت وصف « النشاط الترويحى » ، وقد حرص الباحث فى تحديده « لمفهوم الترويح » على الرجوع إلى « مصادر اللغة » ومعاجمها ، حيث دار المعنى فيها حول معانى : الراحة ، والسكن ، والاطمئنان ، والإنعاش ، والسرور ، وزوال المشقة والتعب (ص ١٩ ، ٢٠)

أما فى المعنى الاصطلاحى ، فقد عرض الباحث لبعض الآراء التى رآها غير كاملة ولا وافية بأبعاد المعنى ، ثم ارتضى هو تعريفاً جامعاً للترويح وهو ، « الترويح هو طريق للحياة الإنسانية ، يتحقق بأداء أنشطة بدنية أو فنية أو عقلية ، تغاير نوع العمل ، ويتم وفق الرغبة الحرة ، وتحقق النفع الشخصى أو العام ، فى إطار الضوابط الخلقية والاجتماعية المنبثقة من الدين والعرف » (ص ٢٢) . وكان طبيعيا أن يصطدم الباحث بإشكالية مفهوم « وقت الفراغ » لأنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة « النشاط الترويحى » ، وهنا يؤخذ على الباحث إهماله الوقوف ملياً على هذا المعنى الخطير ، وتناوله بشىء من الإهمال ، رغم أنه « محور » فى مثل هذه الأبحاث ، وقد انتهى فيه إلى تعبير عام ، فوصفه بأنه « هو الذى تتوافر فيه الحرية والانطلاق ، أو تلعب فيه الأمزجة ، والميول دوراً كبيراً ، وقد يؤدى فيه الإنسان نشاطاً معيناً ، وقد لا يؤدى فيه شيئا على الإطلاق » (ص ٢٧) .

وأعتقد أن مثل هذا التعبير لا يتسق مع الدقة العلمية كما لا ينضبط وفق التصور الإسلامى لقيمة الوقت بوجه عام ، وملكيته ، وتقسيمه نحو ذلك .

ويحسب للباحث أنه تنبه — فى صدد عرضه لأهمية الترويح فى حياة الناس — إلى زيادة خطورة هذا الجانب بالنسبة للعالم العربى ، حيث تمتاز بلاده بصيف طويل ،

وتختص بمعطلات مدرسية كثيرة ، وفى مبحث « أنواع النشاط الترويحى » عرض الباحث للترويح البدنى والجسمانى ، والترويح النفسى والترويح الاجتماعى والثقافى كجمعيات الهلال الأحمر ، وفرق الكشافة ، ومعسكرات العمل وخدمة البيئة كمجال اجتماعى ، والتذوق الفنى فى الشعر والقصة والمسرح والسينما والفن التشكيلى ونحوها من مجال الترويح الثقافى ، كما عرض للترويح الاقتصادى ، ويندرج فيه كثير من الهوايات كصيد الأسماك ، وتربية الطيور ، وإقامة المناحل ونحوها .

وقد حذر الباحث فى هذا المبحث من خطورة اعتبار المقامرة ، أو مراهنات الخيل من أنواع النشاط الترويحى ؛ لأنها ذات شرور وآثام دينية واجتماعية ونفسية لا تخفى على الإنسان المسلم .

فى الفصل الثانى : عرض الباحث لتطور النشاط الترويحى عبر العصور ، ومن خلال أنساق حضارية مختلفة ، وفى أمم متعددة ، مر فيها - مروراً سريعاً - على العصور الأولى ، وعرج منها على النشاط الترويحى فى « مصر القديمة » ، ثم الفرس ، والصين ، والإغريق ، ثم عرض للنشاط الترويحى فى « العصور الوسطى » ومنه إلى « عصر النهضة » ، وانتهى إلى العصر الحديث . (ص . ص ٤٧ - ٦١) .

ولعله مما يؤخذ على الباحث فى هذا العرض ، اعتماده على دراسات ، أو نظريات فى « أنتروبولوجية » أوربية تحتاج إلى ترشيح وتمحيص ونقد من جهة التصور الإسلامى ، ولذلك نرى الباحث قد تكلف - غير ملزم - فى هذا العرض . يضاف إلى ذلك اعتماده التقسيم الزمنى للتحولات الحضارية فى التاريخ ، وفق رؤية « المركزية الأدبية » حتى إنه عندما عرض - فى لمحة خاطفة - للترويح فى العهد الإسلامى ، جعله تحت عنوان « الوقت الحر والترويح فى العصور الوسطى » .

وقد ختم الباحث هذا الفصل بالحديث عن « الترويح فى ظل المدنية المعاصرة » ، حيث تتبع الأسس التى قام عليها المجتمع المعاصر ، متأثراً بالحالة الأوربية ، وعدد فى هذا الشأن ثلاثة أسس : العلمانية (اللادينية) ، والتفسير المادى للتاريخ بما فى ذلك نظرية دارون ، ثم الجنس حيث وقف طويلاً على آثار نظريات « فرويد » فى المجتمع الأوربى الحديث ، وقد نقل الباحث تقولات هامة عن محمد قطب ، وعلى جريشة ، والمودودى ، وغيرهم من مفكرى الإسلام ، أغنت هذا المبحث الذ ، يمثل تمهيداً ضرورياً لتفهم الوضعية التى انتهت إليها نشاطات الترويح فى الواقع المعاصر ، وما فيها من بعد عن الدين ، والفضيلة ، والشفافية الروحية ، وغرقها فى الإباحيــــة ، والجنس المكشوف ، واللاأخلاقية ، والعبثية ، وغيرها من التوجهات الهدامة فى النفس وفى المجتمع .

في الفصل الثالث : عرض الباحث لمجالات الترويح المعاصرة ، مهد فيه تمهيداً مطولا عن أهمية الأدب في المجتمع ، وشرف الكلمة في الإسلام ، ثم عرج على المذاهب الأدبية بمرور سريــع ، كالكلاسيكية ، والرومانسية ، والواقعية ، والسريالية والرمزية ، ثم خص القصة بالحديث وحدها ، دون باقي الأنواع الأدبية ، ولا أعرف سبباً مفهوماً لذلك ، وقد كشف الباحث في هذا المجال عن تغلغل الغزو القيمي الأجنبي في هذا الفن ، وشيوع المعالجات الجنسية الفاضحة والمكشوفة في النتاجات القصصية ، والاتجاه العبثي المستهتر في عرض قضايانا المجتمعية مما عكس نفسه على الواقع . ثم عرض الباحث للنشاط الترويحي الرياضي ، والنشاط الخلوي ، حيث عرض لتطور الترويح الرياضي عبر التاريخ ، وخاصة في الدول العربية ، وكذلك عرض لنشاط « الكشافــة » كأنموذج بارز في « النشاطات الخلوية » ، حيث تتبع نشأتها ، وأكد على « أن تلك الحركة تقوم على أصول عربية ومصادر من الشرق ، وأنها قديمة قدم العرب ، وقد أكد ذلك المفهوم معظم القادة الكشفيين في بلادنا العربية » (ص ١٤٢) .

وقد كشف الباحث عن أهميتها وأنها تتلخص في تنمية الإنسان منذ نعومة أظفاره على بذل الجهد والتضحية ، وبعث حب الخير في نفسه ، والبذل في سبيل رفعة وطنه وسموه (ص ١٤٤) .

في الفصل الرابع : عرض الباحث لما أسماه « الأجهزة الترويحية » ، وهي المسرح ، والسينما ، والتليفزيــون ، والإذاعة .

في المسرح تتبع الباحث انتقال الفن المسرحي إلى مصر ، عندما أنشأ « الخديوي إسماعيل » في عام ١٨٦٩ م مسرح « الكوميدي » ، ثم أتبعه بإنشاء « دار الأوبرا » ، حيث كانت الفرق العاملة فيها إما فرنسية وإما إيطالية ، مما عزل نشاطها عن عامة الناس ، ثم بدأ انتشار المسرح في مصر عبر ترجمات محمد عثمان جلال ، ويعقوب صنوع ، حيث نقلوا القصص الغربية بعفنها وخللها ، وصاغها الفنانون المصريون أمثال « نجيب الريحاني » بصورة هزلية ، أدت إلى تشويه صورة الرموز الدينية في المجتمع المسلم ، واحتقار كل ما يمت إلى الإسلام بصلة ، وضرب مثلا بمسرحية « الشيخ متلوف » لنجيب الريحاني ، انتهى من ذلك الباحث إلى التأكيد على أن « مثل هذه المسرحيات المستوردة قد جلبت علينا تياراً غربياً عنا ، قد يهدم قيمة من قيمنا ، وهي احترام الفقيه ، وقد نصبح بعد ذلك ، نتيجة لصغر شأن شيوخنا في أعيننا ، من الذين لا يقيمون وزناً لرأي رجال الدين ، وما يستتبع ذلك الشعور من النفور من المساجد وأماكن العبادة ، والمحافل التي يرأسها هؤلاء الشيوخ ، ومثل هذا السلوك قد يؤدي إلى انسلاخ الناس عن أديانهم شيئا فشيئاً (ص ١٦١) : ثم عرض

الباحث لدور « السينما » فى الترويح ، حيث كشف عن الصلة بين الإنتاج والتوزيع والواقع الثقافى المتلقى ، وكيف أنها عملية معقدة ، تفرض « المنطق التجارى البحت » على النشاط السينمائى مما أثر فى ظاهرة انحراف السينما العربية ، وانجرافها فى تيار « العرى » والإشارات الجنسية والرقصات العارية المثيرة للغرائز .

وفى عرضه لدور « التليفزيون » فى النشاط الترويحى : توقف عند نقطة هامة ، وهى مسألة البرامج والمسلسلات والأفلام المستوردة ، وهل يجوز عرضها فى التليفزيون « الإسلامى » أم لايجوز ، ولم يحسم الباحث موقفه من هذه المسألة – على خطرها – وإن كان قد أشعر القارىء بميله إلى جوازها بحكم أنها أمر واقع (ص ١٧٥) .

وفى تقديرى أن الباحث لم يوفّ هذه « الإشكالية » حقها ، وبخاصة أنه لم يعد إليها بالتفصيل عند طرحه للبدائل الإسلامية فى « الأجهزة » ومنها التليفزيون ، رغم حساسيتها وخطرها .

وفى عرضه لدور « الإذاعة » فى النشاط الترويحى ، تتبع – دون مبرر – اكتشاف العالم الإيطالى « ماركونى » لإمكانات إرسال الإشارة بلا أسلاك ، ثم نشأت فكرة الإذاعة فى « أمريكا » ، ثم تعرض لأهمية « الإذاعة » للإنسان المعاصر حيث : « أصبح الراديو عاملاً مهما فى تقريب أفكار الناس ، واتجاهاتهم ، وتماسكهم ، ولم يصبح الإنسان فى عزلة عن الآخرين مهما تناءت به الأقطار ، إذ يصل إليه حيث يكون فى أى مكان يدعوه للاشتراك مع الجماعة فى الاستماع إليه ، وبالتالى للترابط الوجدانى وللتأثر (ص ١٧٩) .

وأشار الباحث إلى أن من مميزات الإذاعة بساطتها ، وقدرتها على النفاذ إلى مختلف الشرائح الاجتماعية والثقافية ، فالإذاعة : « وسيلة سهلة ، لاتتطلب من المستمع أية دراسة سابقة ، فالقراءة والكتابة والتهجى ، واستخدام البصر فى المتابعة وتقليب الصفحات وهى أشياء من مستلزمات الترويح الأخرى كالقراءة الأدبية أو الاطلاع فى الكتب أو قراءة الصحف ، كل ذلك لايتطلبه الترويح عن طريق الإذاعة (ص ١٨٥) .

فى الفصل الخامس : والذى جعله بعنوان « الإسلام وبناء المجتمع » يصح أن نقول ماسبق وألمحنا إليه من أن الباحث أهدر مساحة كبيرة من بحثه فى عرض لمحات من الثقافة الإسلامية العامة ، يلقى فيها مجرد التقديم البسيط أو التمهيد لفصل ، فالحديث عن كون الإسلام منهجاً للبشرية ، وأننا ملزمون بتطبيق المنهج الإسلامى ، وبيان أن أركان الإسلام هى كذا وكذا ، وأن أركان الإيمان تشمل كذا وكذا ، وأن الإسلام عقيدة وشريعة ، والحديث عن قابلية المنهج الإسلامى وصلاحيته لكل زمان ومكان ، وأسباب تخلف المسلمين ، ونحو ذلك من معانٍ

اشتملها هذا الفصل كلها ـ فى تقديرى ـ لامبرر لوجودها فى مبحث متخصص كالذى نحن بصدده ، وهى معانٍ تصلح كإشارات تمهيدية للكتاب ، وليس كفصل كامل يستهلك أكثر من أربعين صفحة !

فى الفصل السادس : تعرض الباحث « لنظرة الإسلام إلى الترويح » ، كشف فيه عن تقدير الإسلام للنوازع الإنسانية الفطرية ، ومنها السأم ، واستشهد بهدى الرسول الكريم (ﷺ) حيث قال : « وقد يسر الرسول للناس فى شؤون الدين ، وهو لايرضى لهم الإرهاق فى شؤون الدنيا ، إن الترويح فى الإسلام يعتبر من حقوق النفس والبدن ، وفى الحديث « إن لبدنك عليك حقا» (ص ٢٣٥) .

ويضيف الباحث « كانت حياة الرسول (ﷺ) مثالاً رائعا لحياة الإنسان ، فكان حين يصلى يطيل الخشوع والقيام حتى تتورم منه الأقدام ، ولكنه مع الحياة وأصحابه يحب الطيبات ويبش ويبتسم ، ويداعب ويمزح ، ولا يقول إلا حقاً ، وكان يكره الحزن والتجهم وما يدفع إليه من دين أو متاعب ، ويستعيذ بالله من شره ، ويقول (اللهم إنى أعوذ بك من الهم والحزن ، وغلبة الدين وقهر الرجال) ، (ص ٢٣٩) .

وقد بيّن الباحث كيف اهتم الإسلام بتكوين « الرأى العام الفاضل » من خلال قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وأثر هذا الجانب فى الحث على الحياء وترسيخه فى الحركة الاجتماعية من جانب ، ومحاصرته للفاحشة والحيلولة دون إشاعتها فى المجتمع من جانب آخر .

وقد عرض الباحث لعدد من القواعد التى رآها تمثل حدود الإسلام فى نظرته إلى النشاط الترويحى وهى : أن الترويح مباح أصلاً ، وأن التحليل والتحريم حق لله وحده ، وأن التنطع والتزمت والتشدد مرفوض ، وأن الترويح طيبه حلال وخبيثه حرام ، وأن الحلال أوسع مجالاً من الحرام ، وأن ماأدى إلى الحرام فهو حرام ، وأن التحايل على الحرام حرام ، وأن الترويح قد يكون عبادة لله إذا حسنت النية فيه ، وأن الحلال بيّن والحرام بيّن ، وأن المساواة أمام الحرام بين الجميع واجبة ، وأن الضرورات تبيح المحظورات (ص. ص ٢٥١ – ٢٦٠) .

وقد تحدث الباحث فى ختام الفصل بلمحة عن « منهج الترويح الإسلامى » وأنه يتجه إلى تكوين وإعداد « الإنسان الأتقى » لقول الله تعالى ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ (الحجرات/ ١٣) .

ومن هنا كان اهتمام الإسلام بعدة جوانب تتصل بهذه الغاية ، مثل اهتمامه بقيمة الكلمة وقوتها فى التوجيه ، حتى قال الرسول الكريم ﷺ : « الكلمة الطيبة صدقة » كذلك الحث على مجاهدة النفس ، وفى ذلك قول الله تعالى : ﴿ **ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا** ﴾ (الكهف/ ٢٨) ،

وكذلك ، الحث على استثمار أوقات « الفراغ » وفى ذلك حديث رسول الله ﷺ : « لاتزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع ، عن عمره فيم أفناه ؟ وعن شبابه فيم أبلاه ؟ ... » الحديث .

وفى ذلك أيضا حثه على احترام الآخرين ، ونهيه عن الغمز واللمز والتحقير سواء لعاهة ، أو للون ، أو لوضاعة مهنة . وأخيراً حرص الإسلام على إبعاد الهم والحزن عن الإنسان المسلم حتى يقابل حياته – دائما – بالبشر والأمل والبشاشة .

فى الفصل السابع : عرض الباحث لدراسة ميدانية أجراها فى « الواقع المصرى » ، حدد موضوع الدراسة بأنها « البحث فى علاقة الترويح بتنمية الوعى الإسلامى من خلال أنموذج إذاعة الإسكندرية » ، وهى إحدى محطات الإذاعة الإقليمية فى مصر .

وحدد هدفه من الدراسة بأنه « قياس مدى فعالية الإذاعة كوسيلة ترويح فى نشر القيم والفضائل الإسلامية » .

وقد بيّن الباحث أنه قد أخذ « شريحته » من دورة إذاعية كاملة بإذاعة الإسكندرية ، تمثل ثلاثة أشهر ، هى : شهور أكتوبر ، ونوفمبر ، وديسمبر ، للعام ١٩٧٩ ، ثم اختار من هذه الفترة « شهر أكتوبر » كعينة مصدراً للتحليل والبحث .

وقد أضاف إلى ذلك عملية استقراء لرأى عدد ممن أسماهم « خبراء من قادة توجيه الرأى وأصحاب السمعة الممتازة فى مجالات الأدب عموماً والرواية والقصة والدراما والمسرحية الإذاعية والسينمائية والإعلام وهم يمثلون أجيالاً مختلفة » (ص ٢٨٥) .

وهنا ملاحظات أساسية للبحث الميدانى ، أحسب أنها غابت عن تقدير الباحث ، منها – على سبيل المثال – افتقاد الكتاب للجداول العلمية التى هى حصيلة جهده فى البحث المشار إليه ؛ لأن « الجداول » بمثابة « الوثيقة » التى تعلى من قيمة البحث وتمنحه المصداقية ، وتجعل القارىء أكثر اطمئناناً لنتائجه .

لقد فات الباحث أن يعزز كتابه بعرض (الجداول/ الوثائق) ، كما أن مساحة زمنية وجيزة ، لاتتعدى الشهر الواحد فى إذاعة إقليمية داخل مصر ، لاأظن أنها تمنح الباحث الحق فى استخلاص نتائج « ميدانية » يطمئن إليها أو يرتكز عليها البحث العلمى .

أما فى جانب « الخبراء » فأعتقد أن فى التعبير شىء من المبالغة ؛ لأن منهم – ونعفى من ذكر الأسماء – من يكبر عليه وصف « الخبير » ، بيد أن الأهم فى ذلك هو عدم وجود أصحاب الرؤية الإسلامية بين « العشرين خبيراً » الذين أخذ برأيهم ، رغم وفرتهم – فى مصر بالذات – وهذا – فى تقديرى – قصور فى البحث ،

لعل الباحث يتداركه فى المستقبل بإذن الله .

ولعل هذا « القصور » هو الذى مهد لقصور آخر ، تمثل فى الاقتراحات التى خلص بها الباحث من « آراء الخبراء » ، التى كادت تقتصر على الإشارات الأخلاقية ، دون الالتفات إلى المنهج ، والإطار العام للعلاج ، وربما افترضنا – فى هذا السياق – ميل بعضهم إلى مجاملة الباحث بوصفهم يدركون ميوله الإسلامية .

فى الفصل الثامن والأخير : عرض الباحث لما أسماه « النموذج المقترح لصور البدائل الإسلامية » والحقيقة أن هذا الفصل ، هو أهم المواقف المرتبطة حميميا بموضوع الكتاب ، ولكنه – فى الواقع – كان أكثر فصول الكتاب ظلماً ، حيث لم تتعد صفحاته العشرين كان عليه فيها أن يطرح البدائل الإسلامية فى القصة ، والمسرحية ، والسينما ، والإذاعة والتليفزيون والرياضة والأنشطة الخلوية ، وهى مناحٍ متعددة – كما هو ظاهر – ويحتاج الحديث عن « البديل الإسلامى » فيها إلى « مساحة أوفر » لبيان الإطار العام الذى توضع فيه اجتماعياً ، وكيف يمكن تغييره – إسلامياً – أو إعادة تركيبه ، وصلة ذلك بالنسق الاجتماعى الإسلامى المثالى ، والواقعى ، وطرائق الحل فى كل منها ، إضافة إلى طرح الرؤية المتكاملة « لمشروع الحل » .

وهذا « الخلل » هو ماجعل الباحث يمر مروراً سريعاً على كل نقطة مما سبق ، أشبه بالتذكير بها ، مع حرصه على التنبيه على الجانب الأخلاقى ، كدعوته « المذيعات » إلى « البعد عن التقديم بالصوت المتكسر ، أو الذى يحمل إلى المستمع نوعا من التلذذ ، أو بإبراز البحّة الصوتية الناعسة التى تثير الغرائز » (ص ٣٢١) .

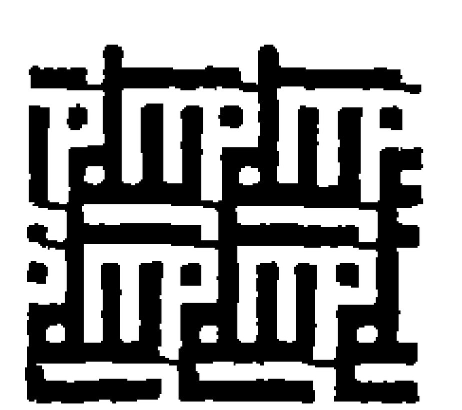
وقد سببت له « العجلة » فى المرور على هذه « البدائل الإسلامية » الوقوع فى نوع من « السطحية » خاصة عند علاجه للرياضة الإسلامية ، فقد ذكر منها – على سبيل المثال – الفروسية ، وقال : « والفروسية فى الإسلام أربعة أنواع ، أحدها : ركوب الخيل ، والكر والفر ، والثانى بالقوس ، والثالث المطاعنة بالرماح ، والرابع المداورة بالسيوف ، فمن استكملها فقد استكمل الفروسية » (ص ٣٢٢ ، ٣٢٣)

ولاشك أن « الفروسية » بهذا التحديد ، لاتليق بالواقع الإسلامى المعاصر ، وإن كانت فى لحظة تاريخية سابقة ، يصدق عليها هذا الوصف ، ويصح أن نتكبد مشاق تربية أولادنا عليها .

******

يبقى أن أشير – فى ختام هذا العرض – إلى أن البحث هو جهد بكر فى ميدانه ، ومن ثم فقد اعتراه مايعترى أقرانه من

قصور أو ضعف فى البناء المنهجى ، أو تردد أمام بعض زوايا الموضوع ، وهى الأمور التى أشرنا إليها فى أثناء العرض ، وفوق ذلك ؛ فإنه يحسب لهذا البحث ، طرقه الجرىء لهذا « البحث الوعر » ، وخوضه فى هذه اللجة الموحشة ، وعطاؤه المخلص على طريق الإحياء الإسلامى الجديد ، وإضافته لمشروع الإسلام الحضارى الجديد ، والذى يمثل فيه هذا الجانب « ثغرة » لا يستهان بها ، ربما تكشفت مخاطرها بصورة أكثر هولاً عندما يتحول المشروع الإسلامى من حيز التنظير إلى حيز التطبيق ، ومن ثم فنحن ندعو الباحثين المسلمين إلى استكمال ما بدأه صاحبنا ، لتخصيب البحث فى هذا المجال ، وتوسيع آفاق الرؤية له ، والله الهادى الموفق .





العلم فى منظوره الجديد
دعوة إلى الإيمان على بصيرة

عرض وتحليل
أ.د. أحمد فؤاد باشا

إن الإيمان القائم على العقل والعلم خيرٌ ضمان لحماية الإنسان فى هذا العصر الذى شهد من الإنجازات الحضارية المادية ما يفوق كل خيال. والكتاب[1] الذى نعرض لتحليله قد انبثق من قلب حضارة العصر المادية ليخاطب جميع المثقفين والمفكرين الذين يروقهم أن يجمعوا التأمل والتفكير إلى الإيمان الخالص السليم. وهو كتاب علمى قبل كل شيء، ولكنه يهدف إلى هدم أركان المادية العلمية، ويسعى إلى إثبات وجود الله تعالى وبيان الحكمة والغاية من إبداع الكون وخلق الإنسان، وذلك بالاستناد إلى النتائج التى انتهى إليها أقطاب العلماء والباحثين المعاصرين فى مجالات الفيزياء والرياضيات والكورمولوجيا والبيولوجيا وعلم النفس الإنسانى وغيرها. ومن ثم، فإن هذا الكتاب فى مجمله يمكن أن يكون إضافة مميزة إلى ذلك اللون من الكتابة المباشرة التى تعيش عصرها وأفكارها وتطلعاتها فضلا عن أنه يعد إسهاما جديدا، مع غيره من المؤلفات القليلة جدا[2]، فى مجال الدعوة بأسلوب علمى إلى اجتياز محنة الوجدان والعقل الإنسانيين.

يتحدث الفصل الأول من هذا الكتاب عن «المادة» فى النظامين القديم والجديد للعلم، فالمادة فى النظام القديم – كما يراها «إسحق نيوتن» – مكونة من جسيمات كبيرة وصلبة ومتحركة وغير قابلة

للإختراق ، ذات أحجام وأشكال مختلفة ، والذرة تعتبر أصغر جسيم يمكن تصوره ، وطبيعة هذه الجسيمات وخواصها ثابتة إلى الأبد . وتقتصر التغيرات التى تطرأ على الأشياء المادية على مختلف عمليات انفصال هذه الجسيمات الثابتة ، وعلى عمليات اتحادها وحركاتها الجديدة . والقوانين الطبيعية هى التى تنظم حركة المادة فى إطار الزمان والمكان المطلقين اللذين لا يتغيران ولا يتناهيان . ويصف «نيوتن» الهدف المثالى لهذا النظام قائلا بأن استخلاص مبدأين عامين أو ثلاثة مبادىء عامة للحركة من الظواهر الطبيعية ، ثم إظهار كيفية انبثاق خواص ونشاط جميع الأشياء المادية من هذه المبادىء التى يكون قد تم استجلاؤها ، سيمثلان خطوة كبيرة فى ميدان الفلسفة . وليس للباحث العلمى من دور فى هذا النظام يتجاوز دور المشاهد الحيادى .

ومن الجدير بالذكر أن «نيوتن» لم يكن من المؤمنين بالمذهب المادى ، إذ لم يكن يأمل أن يشرح عن طريق نظريته فى الميكانيكا جميع الأشياء على إطلاقها ، بل« جميع الأشياء المادية فقط » لكن نجاح نظريته فى العديد من المجالات ، ولا سيما فى مجالى الفيزياء والكيمياء ، هو الذى ولد فى النفوس رغبة فى تعميم النظام بحيث يشمل جميع حقول المعرفة بما فيها علوم الأحياء والنفس والتاريخ والاقتصاد . وعلق علماء القرن التاسع عشر آمالهم فى اكتمال بناء هذا النظام خلال القرن العشرين على أساس افتراض وجود المادة كحقيقة وحيدة لكن القرن العشرين جاء بما يخيب هذه الآمال عندما ظهرت بشائر نظام جديد على أيدى « بلانك » و« أينشتين » و « راذرفورد » و « بور » و « هيزنبرج » و « دى برولى » وغيرهم . فقد أطاحت نظرية النسبية بفكرتى الزمان المطلق والمكان المطلق ، واستعادت ميكانيكا الكم دور الباحث المراقب ليصبح « مشاركا » بعقله وخبرته ، بعد أن كان العلماء والفلاسفة الطبيعيون يعتقدون على نحو يشبه الإجماع أن لا شىء فى الوجود سوى المادة ، وأن قضايا الكون جميعا قابلة للتفسير بلغة المادة فحسب ، وأن لا سبيل إلى العثور على حكمة وراء الأشياء الطبيعية .

وهنا يتطلب الترتيب المنهجى لموضوعات الكتاب إفراد الفصل الثانى للحديث عن « العقل » ومكانته فى المنظورين القديم والجديد للعلم . فالعقل البشرى من زاوية النظرة المادية القديمة لا يستطيع أن يختار بحرية لأن المادة لاتتصرف إلا بضرورة ميكانيكية ، وتصرفات الإنسان لا يمكن تفسيرها إلا بلغة الغريزة والفسيولوجيا والكيمياء والفيزياء . وقد تطلع علماء القرن التاسع عشر إلى تأكيد

نظرتهم المادية بإظهار كيفية انبثاق العقل من المادة ، لكن القرن العشرين جاء بكشوف علمية رائعة تؤكد أن العقل والإرادة ملكتان غير ماديتين لا تخضعان بالموت للتحلل الذى يطرأ على الجسم والدماغ كليهما ، وأن العقل لا آلية الدماغ والأعصاب ، هو المسئول عن الوحدة التى نحس بها فى جميع أفعالنا وأفكارنا وأحاسيسنا وعواطفنا ، ويؤكد هذه النظرة الجديدة للخواص الذهنية والعقلية ما توصل إليه علماء فسيولوجيا وجراحة الأعصاب المعاصرون من أن البحث على النسق الفيزيائىّ أوالكيميائىّ لا يمكن أبدا أن يقدم صورة كاملة للعمليات النفسية والروحية والفكرية ، وأن ما بشر به سدنة النظام القديم بزعامة « توماس هكسلى » فيما يتعلق بانبثاق العقل من المادة ، لم يعد أمراً وارداً فى المستقبل [٣] .

العلم فى منظوره الجديد

وإذا انتقلنا إلى الفصل الثالث الذى تناول مبحث الجمال باعتباره مبدأ أساسيا من مبادىء العلوم ، وجدنا أن النظرة العلمية القديمة ، كما عبر عنها « ديكارت » و « سبينوزا » و « دارون » و « فرويــد » تميل إلى اعتبار الجمال من خواص المراقب ، لا صفة من صفات الأشياء المادية القائمة على خواص كمية كالوزن والحجم والشكل والعدد . وقد ترتب على هذا الزعم أمران هما : اعتبار الجمال مجرد متعة شخصية بلا فائدة أو دور فى اكتشاف حقائق الطبيعة . والبحث عنه فى الفنون الجميلة فقط ، دون أن يكون بينها وبين العلوم الواقعية أى شىء مشترك بحيث يتوقع من علم الحشرات مثلا أن يسكت عن جمال الفراشة سكون الشعر عن خمائرها المضمية .

وعلى نقيض ذلك ، نجد الجمال في النظرة الجديدة وسيلة من وسائل اكتشاف الحقيقة العلمية ، ومقياساً أساسيا للحكم عليها . ويوضح الفيزيائيّ (هيزنبرج) هذه المقولة معلنا أن الجمال في العلوم الدقيقة وفي الفنون على السواء هو أهم مصدر من مصادر الاستنارة والوضوح . بل إن (بول ديراك) يقدم معيار الجمال في الفيزياء على التجربة ، ويرى أن وجود الجمال في معادلات العالم أهم من جَعْلِ هذه المعادلات تنطبق على التجربة . ويشدد الفيزيائيّ (واينبرج) على الوحدة الجديدة بين العلم والفنون الجميلة ، ويرى أن العلماء ، شأنهم في ذلك شأن الفنانين ، يعتمدون اعتماداً شديداً على الحدس . والجمال الذي ينشده الفيزيائيون ليس نتاج عاطفة فردية أو خصوصية ، ولكنه يقوم على عناصر من البساطة والتناسق والتناسب والتألق والوضوح نلحظها في أجمل النظريات الفيزيائية ، والنظرة الجديدة تبين

أن عناصر الجمال غير المرئي والذهني في الفيزياء تماثل عناصر الجمال المرئي والمسموع في الفنون الجميلة .

ويعترف كبار العلماء في عصرنا بأن ما أحرزوه من كشوف علمية كبيرة مرتبط بحقيقة تقديرهم الخاص لقيمة الجمال في هذا الكون الفسيح . فهذا هو عالم الفيزياء الفلكية (تشاندراسيكار) يعلن أن الطبيعة تزخر بالجمال الذي نحس به جميعا . وليس مما ينافى العقل أن تشترك العلوم الطبيعة في بعض جوانب هذا الجمال . ويضيف الفيزيائي (ديفيد بوم) أن (كل ما يمكن العثور عليه في الطبيعة يكاد يتكشف عن شيء من الجمال في الإدراك الفوري كما في التحليل الفكري على السواء) .

ويقول عالم الفيزياء الرياضية (هنري بوانكاريه) الذي أسهم في توسيع مجال علم الرياضيات ووضع عدة مؤلفات في فلسفة العلم : (العالم لا يدرس الطبيعة إلا لأنها جميلة ، ولو لم تكن كذلك ، لما كانت جديرة بأن تعرف ولما كانت الحياة جديرة بأن تعاش) .

وإذا كان العلماء ينشدون الجمال في بحوثهم واكتشافهم ، فإنهم يلتمسون ذلك من خلال سعيهم إلى كشف أوجه البساطة والتماثل في القوانين الأساسية التي قد تعكس أوجه البساطة المطلقة في نواميس الكون .. وفي هذا يقول الفيزيائي المعاصر (ستيفن واينبرج):(قد اكتشفنا في مجال تخصصي - وهو فيزياء الجسيمات الأولية - أن الطبيعة أبسط كثيرا مما تبدو في ظاهرها ، وهذه البساطة تتخذ شكل مبادىء التماثل العميق ، مثل ما هو موجود بين جسيمين أوليين هما : النيوترون والإلكترون ، رغم ما يبدو في الظاهر من اختلاف تام بين خواص كل منهما .

ويؤكد الفيزيائى الأمريكى المعاصر « ريتشارد فينمان » الذى شارك فى أثناء الحرب العالمية الثانية فى صنع القنبلة النووية ، ومنح جائزة نوبل فى الفيزياء لعام ١٩٦٥ لبحوثه المتعلقة بنظرية الكم ، أن الطبيعة فيها بساطة وجمال عظيم ، وأن المرء يمكن أن يستبين الحقيقة العلمية بفضل جمالها وبساطتها . ويشيد عالم الفيزياء النمساوى « إيرون شرودنجر » الذى منح جائزة نوبل فى الفيزياء عام ١٩٣٣ بنظرية النسبية العامة لأينشتين قائلا : « إن هذه النظرية المذهلة فى الجاذبية لا يتأتى اكتشافها إلا لعبقرى رُزق إحساسا عميقا ببساطة الأفكار وجمالها » بل إن اينشتين نفسه يعلن أنه لا علم من غير الاعتقاد بوجود تناسق داخلى فى الكون . ويصف « هيزنبرج » التناسق بأنه انسجام الأجزاء بعضها مع بعض ومع الكل .والنظرية الجيدة فى أى علم من العلوم هى التى توفق بين حقائق عديدة لم تكن فيما مضى تربط بينها صلة . كما أن

التناسق يدل ضمنا على التماثل . وكل قانون من قوانين الفيزياء مرده إلى وجه من وجوه التماثل فى الكون ، فقانون « نيوتن » الثالث الذى ينص على أنه « لكل فعل دائما رد فعل مساو له فى المقدار ومضاد له فى الاتجاه » يعتبر مثالا معروفا على التماثل فى الفيزياء . وهذا التماثل التام موجود على المستوى دون الذرى ، حيث يقابل كل نوع من الجسيمات جسيماً مضاداً له نفس الكتلة ، ولكن بخصائص معاكسة . بل إن التنبؤ الصحيح بوجود العديد من الجسيمات دون الذرية تم فى المقام الأول على أساس هذا التماثل .

بل إن هناك من بين العلماء المعاصرين الذين يعتبرون الجمال سمة غالبة من سمات الكون وعلومه ، هناك من بينهم من يرى أن التجربة العلمية كثيرا ما تخطىء والجمال قلما يخطىء فإذا اتفق أن وجدت نظرية علمية « أنيقة » للغاية لا تنسجم مع مجموعة النتائج التى تحصل عليها من تجربة ما ، فلا تتعجل طرح النظرية وراء ظهرك ، فهى لا محالة واحدة لها تطبيق فى مجال آخر .. ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الرياضى والفيزيائى « هيرمان فيل » عندما أصبح مقتنعا بأن نظريته فى القياس لا تنطبق على الجاذبية ، ولكنه نظرا لكمالها الفنى لم يرد التخلى عنها كليا . وقد تبين بعد ذلك بوقت طويل أن نظرية « فيل » تلقى ضوءاً على ديناميكا الكم الكهربائية ، فجاء ذلك مصداقا لحسه الجمالى . ومن أوضح الأمثلة على تحدى « الجمال » لنتائج التجارب ما نجده فى بحث علمى قدمه الفيزيائيان « فينمان وجيل مان » عرضا فيه نظرية جديدة لتفسير التفاعلات الضعيفة . وكانت النظرية تناقض بشكل صارخ عددا من التجارب ، لكن الجمال كان هو الجانب الرئيسَ الجذاب فيها . وقال العالمان : إنها نظرية عالية ومتناسقة وهى أبسط الإمكانات ، مما يدل على أن تلك التجارب غير صحيحة . فإذا كانت لديك نظرية بسيطة تتفق مع سائر قوانين الفيزياء ، ويبدو أنها تفسر فعلا ما يحدث ، فلا عليك إن وجدت كمية قليلة من البيانات التجريبية التى لا تؤيدها . فمن المؤكد – تقريبا – أن تكون هذه البيانات غير صحيحة .

وإذا كانت هذه الاعترافات لكبار العلماء تؤكد فهمهم لمكانة الجمال وأثره فى الكشف عن أسرار الكون ونواميسه ، فإنها ، من ناحية أخرى ، تؤكد أنهم يلحظون يد الله الخالق سبحانه وتعالى فى كل ما خلق ، فى كل ندفة ثلج أو قطرة ندى ، فى كل وجه حسن ، وفى كل سماء صافية وفى كل زهرة يانعة ، ففى النظرة الجديدة للعلوم الكونية المعاصرة نجد أن أصل الكون وبنيته وجماله تفضى جميعا إلى الإيمان المطلق بخالق عليم ، أخبر عن عظيم سلطانه وآثار قدرته ، وبين غاية الإتقان

والإحكام فى بديع خلقه ، فقال عز من قائل : ﴿ الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ ﴾(٤)

وقال سبحانه : ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وما لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ . صدق الله العظيم .

لقد مهد الحديث فى الفصل الثالث عن الجمال إلى طرح قضية العلم والإيمان ومواقف علماء النظامين القديم والجديد منها .

وجاء ذلك فى الفصل الرابع بعنوان « الله » حيث استعرض المؤلفان منطق المادية القديم الذى ينكر الغائية على أساس أن الكون المادى يتصرف بضرورة ميكانيكية داخلية فحسب ، وأن كل ضروب الغائية لا قيمة لها فى الأشياء المادية أو الطبيعية ، لأن المادة لا تستطيع من تلقاء ذاتها أن تقصد هدفا أو ترسم خطة .. وذهب دعاة الإلحاد إلى القول بأن الكون ليس إلا آلة تدير نفسها بنفسها وبالتالى لا تحتاج البتة إلى أى سبب غيبى فوق الطبيعة ، أما تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة فلا يخضع ، حسب زعمهم ، إلا لنوعين من العلل هما : الضرورة والصدفة .

لكن العلم فى مرحلته الجديدة يتولى الرد على هذه الأفكار الطائشة استنادا إلى نتائج البحث العقلانى باستخدام أساليب عِلْمَىِ الفيزياء والفلك ، بالإضافة إلى نظريات علم الكونيات . فقد فتحت نظرية النسبية لأينشتين باباً واسعاً لأهمية منطق التوحيد فى الفكر العلمى .. من خلال الجمع بين المكان والزمان والجاذبية والإنسان . وكان من أهم نتائجها أنها زودت العلماء بأدوات البحث المفصل فى بنية الكون بأكمله فى أصله ومآله ، وأدت الدراسات النظرية والتجارب العملية إلى توافر الأدلة تباعا على أن الكون بما يحويه من ملايين المجرات ومليارات النجوم والكواكب قد بدأ فى لحظة محددة من الزمن يرجع تاريخها إلى ما بين ١٠ و ٢٠ مليار سنة . وأطلق العلماء على نظرية نشأة الكون من تمدد فجائى للمادة اسم « الانفجار الأعظم » وهى عملية تفوق الخيال ، لكنها مقبولة عقليا . تصور أن الكواكب والنجوم والمجرات بكاملها ، وكل المادة والطاقة فى الكون كانت جميعها محتواه فى حيز لايكاد حجمه يعادل شيئا « يقدره العلماء بالحيز الذى يشغله بروتون واحد » .. وفى لحظة الصفر من بداية الزمن كانت الكثافة غير متناهية دون حدوث أى تمدد فى المكان على الإطلاق . وكانت تلك اللحظة لحظة بداية المكان والزمان والمادة . وينبغى ألا نتصور أن الانفجار الأعظم أحدث تمددا فى المادة فى مكان قائم بالفعل .. فالانفجار الأعظم هو نفسه تمدد المكان واتساع الكون المادى بما يثبت أن المادة ليست أزلية . ويخلص عالم الفيزياء الفلكية « جوزيف سلك » إلى

القول بأن « بداية الزمن أمر لا مناص منه » كما يعلن « جون ويلر » أن عملية انكماش كبيرة واحدة من شأنها أن تنهى الكون إلى الأبد ، فيقول : « لو حصل انهيار فى الجاذبية فسنكون قد وصلنا إلى نهاية الزمن » بل إن هناك من الفيزيائيين الفلكيين المعاصرين من قادته نتائج أبحاثه إلى القول بأن الكون كان مهيئا منذ الانفجار الأعظم لتطور مخلوقات عاقلة فيه ، وأن الإنسان فى مركز الغاية من إبداعه . فرأوا فى ذلك كله ، وفى الجمال المنبث فى جنبات الكون ، هدفا وخطة مرسومة ، وآمنوا بعقل أزلى الوجود وبإله خالق لهذا الكون واسع الأرجاء يدبره ويرعى شؤونه . وفى هذا يقول الفيزيائى « ادموند ويتيكر » ليس هناك ما يدعو إلى أن نفترض أن المادة والطاقة كانتا موجودتين قبل الانفجار الأعظم وأنه حدث بينهما تفاعل فجائى . فما الذى يميز تلك اللحظة عن غيرها من اللحظات فى الأزلية ؟ والأبسط أن نفترض خلقا من العدم ، أى إبداع الإرادة الإلهية للكون من العدم وينتهى الفيزيائى « إدوارد ميلن » بعد تفكره فى الكون المتمدد إلى هذه النتيجة : « أما العلة الأولى للكون فى سياق التمدد فأمر إضافتها متروك للقارىء ، ولكن الصورة التى لدينا لاتكتمل من غير الله » .

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن« الإنسان والمجتمع » على نحو ما جاء فى الفصل الخامس من هذا الكتاب الممتع ، نجد أن المؤلفيْن قد عرْضا فى البداية لتعريف قوة الإنسان الدافعة كما يراها علماء النفس فى النظرة المادية القديمة ، ويبنا أنهم يتفقون على أن الغرائز والانفعالات هى التى تقود الإنسان ، ولكنهم يختلفون بصدد تحديد الغريزة الأساسية . فبعضهم ، مثل « هوبز » يزعمون أنها غريزة الخوف من الموت ، بينما يقول « مالثوس » إنها غريزة الجوع .

ويقول « فرويد » إنها غريزة الجنس . وتأخذ النظرية القديمة إجمالا بنموذج الإنسان الميكانيكى العام ، حيث تقارن بين الإنسان والآلة ، وتشبه أجزاء المجتمع كله بأجزاء الآلة . كما أن المذهب السلوكى القديم يستبعد « العقل » من مجال العلوم ، ويوغل فى المادية إلى أبعد مدى مؤكدا أن جسم الإنسان هو الحقيقة الإنسانية الوحيدة .

وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية شعر كثيرون من علماء النفس أن إخضاع العقل للغريزة فى طريقة التحليل النفسى ، وإلغاء العقل فى السلوكية ، قد أفضيا إلى تجريد الإنسان من إنسانيته فى علم النفس ، معتبرين أن هذا موقف لا يطاق فى فرع من فروع المعرفة مكرس لخدمة الجنس البشرى ، خصوصا بعد أن برهن العلم

الجديد على محورية العقل فى مجال الفيزياء وفى مبحث الأعصاب . ومن ثم بدأ الاتجاه إلى « أنسنة » على النفس ، وأعلن فى اجتماع وطنى للرابطة الأمريكية لعلم النفس عقد فى عام ١٩٧١ عن حركة جديدة أطلقت على نفسها اسم « علم النفس الإنسانى » منطلقة من اعتبار الإنسان قوة واعية ، فهو يجرب ، وهو يقرر ، وهو يتصرف ، أى أن أولية العقل هى جوهر علم النفس الإنسانى ، كما أنها الموضوع الرئيس الذى تدور حوله النظرة العلمية الجديدة فالإنسان يملك القدرة على التصرف من أجل تحقيق أهداف ينتقيها هو لنفسه فى إطار ثرواته الروحية والعقلية . وإنسان اليوم ينتظر من العلم الجديد أن يهديه إلى ما هو خير فى الشئون الإنسانية ، وخاصة فيما يتعلق بالأخلاق والروح .

والإنسان فى النظرة العلمية الجديدة ليس مجرد مجموعة من ردود الفعل أو الدافع أو الآليات النفسانية ، ولا هو نتاج فرعى لمؤثرات خارجية ، ولكنه نموذج إنسانى يحتاج فى دراسته لكل المعانى الروحية والعقلية وما تنطوى عليه من غايات وأهداف وقيم واختيار وفهم للذات وفهم للآخرين بالإضافة إلى التصورات الشخصية التى نبنى بها عالمنا ، والمسئوليات التى نقبلها أو نرفضها . ومؤدى هذه النظرة الجديدة أن أى علم يتصور نفسه متحررا من القيم هو علم بالٍ وقديم .

ويؤكد « أوبنهايمر »[1] هذه المقولة موضحا أن أسوأ ما يمكن تصوره من حالات سوء الفهم هو أن يتأثر علم النفس تأثرا يجعله يصوغ نفسه على غرار فيزياء لم يعد لها الآن وجود يرى « روجير سبرى » العالم فى مبحث الأعصاب ، أنه وفقا لتصوراتنا الجديدة عن الوعى تصبح القيم جزءا مشروعا ، جد من « علم الدماغ » ونحن الآن نرى أن القيم الذاتية نفسها تمارس تأثيرا سببيا قويا فى وظيفة الدماغ وسلوكه ، وهى عوامل عالمية حاسمة فى كل ما يتخذه الإنسان من قرارات ، وهى تشكل بالفعل أشد القوى السببية الضابطة التى توجه الآن مجرى الأحداث العالمية .

والعالم النفسى « أبراهام ماسلو » ينتقد أولئك الذين يحصرون جميع الأنشطة الإنسانية فى دائرة الدوافع والغرائز ، موضحا أنهم يجنحون إلى علم نفس مادى يقوم على الحوافز لأن الحاجات الأدنى والأشد إلحاحا هى حاجات مادية ، كالمأكل والملبس والمأوى وما إلى ذلك ، ويفوتهم أن هناك كذلك حاجات أسمى ، غير مادية ، هى أيضا من الضروريات الأساسية ، فالعقل والإرادة ، باعتبارهما من أسمى ملكات الإنسان ، هما اللذان يصدران الأوامر ويدفعان ويوجهان فسيولوجيا الجسم والعمليات الفيزيائية والكيميائية بقدر ما توجههما هذه العمليات وأكثر .

وهذه النظرة ، فيما يرى علماء البيولوجيا ومبحث الأعصاب ، تعيد العقل إلى مكانته فوق المادة . والفعالية السببية لفكرة أو لمثل أعلى تصبح حقيقة كحقيقة الجزىء أو الخلية أو نبضة العصب . ومؤدى ذلك كله أن حياة الإنسان فى جوانبها الروحية والأخلاقية والفكرية هى حقيقة تماما مثل حقيقة حياته البيولوجية .

ويأتى الفصل السادس من الكتاب ليبين تصور الإنسان للعالم من وجهتى النظر القديمة والجديدة . فيعرض أولا لبيان أن تصور النظرة القديمة للعالم يستند إلى نموذج مادى لتفسير الإدراك الحسى . وأن معرفة العالم مستحيلة فى ظل الاعتقاد بأن الإحساس تغير مادى ، وأن مضمون الإدراك يأتى من عضو الحس ذاته ، وأن هذا النوع من الاستدلال ينسحب على عقل الإنسان وعلى ملكاته الإدراكية الأخرى . وقد اعتبر « فرنسيس بيكون » أن العقل أشد عرضة للخطأ من الحواس ، ووجد الحل الحاسم فى التجربة العلمية لكنه وقع بذلك فى معضلة أكبر ، حيث لم يكن من المستطاع – حسب زعمه – أن نعول على الحواس ، بما فيها العقل ، فى نقل صورة صادقة للعالم . فكيف نعول عليها إذن فى نقل التجارب ؟ ويمتد تأثير المنهج المادى وما يلازمه من تشكك وارتياب إلى مجال الفلسفة والفنون . فهذا هو « ديكارت » يتساءل : ما الذى يضمن أن أيا من أفكارى وأحاسيسى يمثل أى شىء خارج كيانى ؟ ولكنه لا يلبث أن يرى أنه لا يستطيع أن يشك فى أفكاره هو حتى لو كانت لا تمثل شيئا خارج نطاق عقله . ومن ثم فهو يقول كلمته المأثورة : « أنا أفكر إذن أنا موجود » بمعنى أن « الأنا » عنده هى أدنى إلى اليقين من وجود العالم ، وأن الحقيقة اليقينية الأولى لديه هى الذات المفكرة ، وليست العالم . وبرغم الحتمية المادية التى يقول بها « ديكارت » إلا أنه يحاول القول بوجود إله وبأن العقل البشرى غير مادى . ولهذا السبب قد يخلط البعض ، للوهلة الأولى ، بين فلسفة « ديكارت » والنظرة العلمية الجديدة التى تستمد أدلتها على وجود الجمال والغاية والله وحرية الاختيار من العالم ذاته : الانفجار الأعظم ، والمبدأ الإنسانى ومبحث الأعصاب الحديث ، وفيزياء القرن العشرين .

وإذا كان « ديكارت » قد وجد نفسه موزع الهوى بين عالمين متنافرين . عالم المادة الميكانيكى الخارجى ، وعالم العقل الداخلى ، فإن المفكرين الذين جاءوا بعده قد توزعوا بدرجات متفاوتة بين المادية والمثالية . وأصبحت الفلسفة المعاصرة تتصف بيأس فكر كلى ، هو التخلى عن أمل معرفة العالم . لكن النظرة العلمية الجديدة قد قادتنا إلى الإقرار بأن تقسيم

العالم إلى « موضوعى » و « ذاتى » ليس من الأسلوب العلمى فى شىء ، حيث يخلص « أكلس » إلى أن هذا التمييز وهم من الأوهام . كما يوضح « شرودنجر » أن العالم ينقل إلينا مرة واحدة فقط ، فليس هناك عالم موجود وآخر محسوس ، والذات والموضوع شىء واحد لا غير . ويحرص دعاة النظرة العلمية الجديدة على بيان أهمية الخبرة العامة وضرورتها لاستعادة العلاقة الصحيحة بين العالم والإنسان ، مشيرين بذلك إلى أن العلم لا يحل محل الخبرة العامة ، بل هو يبنى عليها بوصفها أساسا للخبرة المتخصصة .

ويختم المؤلفان كتابهما الرائع بفصلين عن « الماضى » و « الحاضر » ليدللا على أهمية وطبيعة التواصل المعرفى والحضارى عبر العصور ، وليؤكدا أهمية الحفاظ على وحدة ذلك الخيط الذى يربط ما بين أجزاء الفكر الإنسانى فى الماضى والحاضر ، استشرافا لما ينبغى أو يمكن أن يكون عليه الحال فى المستقبل . فكل تقدم فى العلم لابد له من استبقاء حقائق الماضى والتأسيس عليها . حتى الثورات العلمية تبقى على استمرارية مع الماضى . ومن ذلك أن « أينشتين » يقول فى معرض شرحه لنظريته فى الجاذبية : لا يظن أحد أن ابتكار نيوتن العظيم يمكن أن تطيح به – بأى معنى من المعانى – هذه النظرية أو أى نظرية غيرها . فأفكاره الواضحة ستحتفظ بأهميتها إلى الأبد بوصفها الأساس الذى قامت عليه تصوراتنا الحديثة لعلم الفيزياء .

ويقول « ليوبولد أنفلد » لقد كانت معادلات نيوتن كافية تماما لأن توصل الإنسان إلى القمر ثم تعيده إلى الأرض سالما .

وهنا يبذل المؤلفان جهدا مضنيا للبحث عن جذور النظرية العلمية الجديدة وتأصيلها بالرجوع إلى ما أسموه « عصر ما قبل العلم » الذى يشمل – فى رأيهما – العصرين الوسيط والقديم . إلا أن هذا التأصيل – فى رأينا – قد جانبه التوفيق لتجاهله التام تراث العرب والمسلمين ، وما كان يجب على مؤلفى الكتاب أن يقعا فى هذا الخطأ المنهجى لسرد تاريخ العلم وتقييمه ، وخاصة أن نظرتهما الجديدة للعلم تنسجم فى الكثير من مقوماتها وتطلعاتها المستقبلية مع تعاليم الإسلام الحنيف ، وتجد الكثير من شواهد الاستدلال الحقيقى على صحتها فى تراث الحضارة العربية الإسلامية . ونحن نربأ بهما أن يكونا لا زالا واقعين تحت تأثير بعض الأفكار البالية التى يقول بها غير المنصفين من مؤرخى العلم والحضارة منطلقين من اعتبارات عرقية أو تعصبات مذهبية . فالنظرة الجديدة التى يقدمها هذا الكتاب تتخذ من الرحابة والوحدة والنور عناصر

ثلاثة أساسية تبشر بتحرير وإنارة كل حقل من حقول المعرفة . وتنادى بالعودة بثقافتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد ، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحى من طبيعة الإنسان ، وتزيل من علم النفس وعلم الكونيات أسباب النفور والعبثية ، مستعيضة عنهما بالغائية والله والجمال والعناصر الروحية وكرامة الإنسان .

وتلك لعمرى كلها مطالب إسلامية ، ولو علم المؤلفان بحقائق الفكر الإسلامى المستنير لوجدا أن دعوتنا ودعوتهما تنشدان مشروعا حضاريا واحدا هو : إسلامية المعرفة العلمية(٧) .



الهوامش

(١) العلم في منظوره الجديد ، تأليف روبرت م . أغروس وجورج ن ستانسيو ترجمة د . جمال خلايلي عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٩ . والعنوان الأصلي للكتاب هو : The New Story of Scinece, by Robert M.Augros and George N.Stanciu, NewYork 1984

(٢) انظر فى ذلك على سبيل المثال :
- العلم يدعو للإيمان ، تأليف أ . كريسى موريسون ، ترجمة محمود صالح الفلكى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .
- الإسلام يتحدى ، وحيد الدين خان ، الترجمة العربية ، المختار الإسلامى ، القاهرة ١٩٧٧ .
- الله يتجلى فى عصر العلم ، ترجمة د . الدمرداش عبد المجيد سرحان ، مؤسسة الحلبى وشركاه ١٩٧٢ .

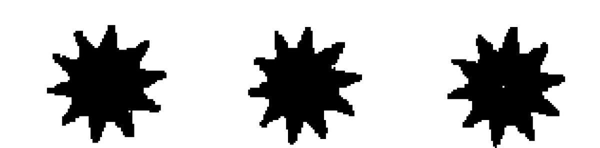
(٣) توماس هكسلى T.Huxley (١٨٢٥ - ١٨٩٥) هو عالم الأحياء الإنجليزى الذى كان من أشد المتحمسين لنظرية دارون فى النشوء والارتقاء ، وهو جوليان هكسلى صاحب كتاب « الإنسان يقوم وحده » Man Stands Alone الذى يدعو فيه إلى الإلحاد مستندا إلى أدلة يحسبها علمية ، فانبرى له كريسى موريسون A .cressy Morrison بكتاب « الإنسان لا يقوم وحده» Man dose not stand alone « الذى ترجمه محمود صالح الفلكى بعنوان « العلم يدعو للإيمان » كذلك قام وحيد الدين خان بالرد عليه فى كتابه المعروف « الإسلام يتحدى » . « صاحب التحليل » .

(٤) سورة السجدة : ٧.

(٥) سورة ق : ٦.

(٦) يوليوس أوبنهايمر « ١٩٠٤ ــ ١٩٦٧ » فيزيائى أمريكى أشرف على صنع أول قنبلة ذرية ، لكنه أصبح فيما بعد من أنصار الحد من انتشار الأسلحة النووية .

(٧) انظر فى ذلك : د . أحمد فؤاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية . مجلة المسلم المعاصر ، ع ٥٤ « ١٩٨٩ » وانظر أيضا مؤلفنا : « فلسفة العلوم بنظرة إسلامية » القاهرة ١٩٨٤ .





الشعر الإسلامى فى عصر صدر الإسلام

د / على كمال الدين الفهادى

تمت مناقشة رسالة الدكتوراة الموسومة بـ « الشعر الإسلامى فى عصر صدر الإسلام – دراسة فكرية فنية – » من إعداد على كمال الدين الفهادى فى قسم اللغة العربية بكلية الآداب فى جامعة الموصل ، فى يوم الإثنين الموافق ١٢ /١١ /١٩٩٠ . وتألفت لجنة المناقشة من الدكتور سامى مكى العانى رئيساً وعضوية الدكاترة حازم عبد الله خضر وابتسام مرهون الصفّار وجليل رشيد فالح ومنجد مصطفى بهجت وإشراف الدكتور محمد قاسم مصطفى .

والرسالة تصدر عن التصور الإسلامى للأدب فى استقرائها للنصوص الشعرية ، واستنباط الأحكام النقدية بشأنه من خلال رؤية الباحث للأدب الإسلامى الذى يُعَرِّفُهُ بقوله : « الأدب الذى يصدر – فكرة وعاطفة – صدوراً كلياً أو جزئياً ، مباشراً أو موحياً باللغة العربية عن التصور الإسلامى – المنبثق من القرآن والسنة – للوجود ولا يمده مذهب أدبىّ ، وإن أفاد من معطيات المذاهب الأدبية الفنية أو الفكرية التى تلتقى مع قيم الإسلام فى إنسانيتها الأصيلة وامتدادها الزمنى » .

وتحاول الرسالة إقامة التوازن بين الفكر والفن من خلال تتبع التفاعل العميق بين الإسلام والشعر ، على مدى تمهيد ، وقسمين ، فكرى وفنّى : أما التمهيد فيبحث مفهوم الشعر الإسلامى وارتباط الفنون بالعقائد بعامة وبالإسلام بخاصة ، ويؤسس لمصطلح الأدب الإسلامى ومنه

(الشعر) فى منظور النقد القديم ، تعزيزا لأصالة هذا التصور . وإشارة إلى جذوره التى تضرب فى أعماق التصور الأدبى العربى منذ فجر الإسلام ، ويناقش عروبة لغة الأدب الإسلامى فى إطار الواقع والطموح ويعالج مسألة الانفتاح على الآداب الأجنبية ، ومدى إمكانية دراسة الأدب الإسلامى وفق التقنيات الفنية الحديثة التى لا تتعدى حدود الإسلام ، ويناقش البحث بعضا من دوافع مزاعم ضعف الشعر الإسلامى فى صدور الإسلام على أربعة محاور تتمثل فى :

١ – حرية الشعر ومفهومها بين الإباحة والإسلام .

٢ – القدم والحداثة والنظر إلى الشعر من خلال نظرة محافظة منحازة للجاهلى سلفاً .

٣ – أثر الحضارة والبيئة فى الشعر ولغته وأسلوبه وتأثير ذلك فى أحكام النقاد اللغويين التى جاءت لصالح الجاهلى لغلبة المفردات الغريبة عليه والتى لا تلائم ذوق النقاد اللغويين .

٤ – التصور الفنى لأسلوبى القرآن الكريم والحديث النبوى الذى طغى على ذوق النقاد فى القديم والحديث فطالبوا الشعر عن وعى وعن غير وعى أن يضاهيهما وإلا فهو ضعيف .

وأما القسم الفكرى فيدرس الشعر من خلال التصور الإسلامى للإنسان حسبما أبداه الشعر الإسلامى فى عشرة مباحث هى : الإنسان رسولاً وقائداً ، وداعية ، وعابداً ، وفى الوسط الاجتماعى ، ومهاجرا ، ومجاهداً ، وشهيدا ، وخص شعر المرأة بمبحث نعود بعده لدراسة الإنسان مرتدًّا ، وعدوًّا .

وقد ظهر الإنسان فى الشعر الإسلامى محورا للكون موفقا فى أداء الدور الذى ناطه الله به ، وكلمة الله الفاعلة فى الأرض وخليفته فيها ، ولذلك تقدم الفصل الذى يدرسه على بقية الفصول .

إن الإنسان لا يتحرك فى هذه الدنيا إلا بمجموعة من القيم والمثل ، تكون للمؤمن الحياة الحقيقية التى يعيش وفق منهجها حتى تشكل له الضوء والنهج والصراط المستقيم الذى هداه الله إليه ، ولذلك يدرس الفصل الثانى الحياة كما بدت فى الشعر الإسلامى الذى كان متفاعلاً معها فى نفس الشاعر وعقله وعواطفه ، فصدر عن التصور الإسلامى لجوانب الحياة المختلفة من خلال ثمانية مباحث هى :

١ – التوحيد الذى جمع العرب أمة واحدة لعبادة الله الواحد ، وأزاح الوثنية والعصبية القبلية .

٢ – الأمة بدل القبيلة ، وتحويل القبيلة إلى خدمة الأمة .

٣ – الدنيا والآخرة ، وملذات الدنيا قبل الإسلام ونظرة المسلمين إليها على أنها فانية قصيرة مخادعة ، وأنها ميدان عمل تحصد ثماره فى الآخرة ، فإما إلى الجنة وإما إلى

السعير ، مع وقفة قصيرة عند مفهوم الخلود قبل الإسلام وبعده .

٤ - الغنى والإنفاق والتوازن بينهما ، والسعي من أجل الرزق ، وعدم الاتكال على سؤال الناس ، وأن المال لله يعطيه من يشاء ويأخذه ممن يشاء .

٥ - الإيمان بالقضاء والقدر والاطمئنان إلى حتمية الموت ، وترك الخوف من المجهول القديم الذي ساد النظرة قبل الإسلام .

٦ - الحنين والغربة بسبب الهجرة والأسر والسفر والجهاد والردة .

٧ - العفاف في التعامل مع المرأة ، والامتناع عن الخمر والمحرمات .

٨ - التفاؤل والتطيُّر ، وترك الخوف من المجهول ، والإيمان بما كتب الله على المرء من خير أو شر .

ودعا القرآن الكريم إلى التأمل في آيات الله في خلق الطبيعة وما فيها من أدلة تسوق العقل إلى الإيمان ، ومنافع تخدم الإنسان . وحَبَّب الطبيعة إليه وسخرها له ، ولذلك خص الفصل الثالث لدراسة شعر الطبيعة وفق مباحث تدرس اللمسات الإسلامية عليه وهي :

١ - السماء وما يرتبط بها من شمس وقمر ونجوم وليل ، ولا يقف الشعر عندها ليبين جمالها بقدر ما يقف ليسوقها دليلا وآية على وجود الله وعظمته محاولاً أن يجعل منها سبيلا إلى تعميق الإيمان في النفس ، ويوظفها لإثبات مخادعة الحياة الدنيا وزوالها ويدعو الإنسان لاستشراف الآخرة من خلالها .

ويتعامل الشعر مع الطبيعة تعاملا إنسانيا بعامة ويخصه بلمسات إسلامية ، وقد يوحي بالتصور الإسلامي من وراء التصور الإنساني العام .

٢ - الأرض وما عليها من الثوابت ، التي جعلها الشعر الإسلامي مسرحا لحركة الإنسان وتنقلاته ، وميدانا يتقابل فيه الموت والحياة ولكن الشاعر ينتصر دوما للحياة لأنه متفائل بالنصر الذي وعده الله به وقد تختفي اللمسات الإسلامية المباشرة من القصيدة ولكن يبقى الإيماء ومناسبة القصيدة شاهدين على إسلاميتها . وقد تبدو ظاهرة واضحة للعيان عندما يخلع الشاعر عليها صفة العاقل المؤمن ، وقد يدعو المؤمن للطبيعة دعاءً وجدانياً مشحوناً بالحب والألفة وعندها يستمد الشعر إسلاميته من المناسبة والاشتراك الإنساني بين الشعر الإسلامي وما سواه من شعر انطلاقاً من نفس الشاعر المؤمنة .

٣ - الحيوان ، وقد ورد في الشعر الإسلامي مسخراً للإنسان ودليلا على عظمة الخالق سبحانه وكان رمزاً من رموز الإيمان وشريكا للإنسان في الحياة على الأرض ، وأكثر الحيوان وروداً في الشعر الناقة فالفرس ، فهما من وسائط النقل والسفر والجهاد في سبيل الله وسلاحان ماضيان من أسلحة جيش الأمة . ويخاطب

المجاهد ناقته برفق وحنان ورأفة ورحمة وشكر لأنها أوصلته إلى ساحة الجهاد . ولم يقف الشعر عند الناقة والفرس ولكنه أكثر وصف إبل المسلمين وخيلهم مجتمعة متأثرا بوحدة الأمة ومنطلقاً من روح الجماعة التى طغت على النزعات الفردية الذاتية ، وظهرت السباع مضربا للمثل على حتمية الموت ورأينا شاهداً يبين الأسد جندياً من جنود الله ، وكان الطير شريكاً للإنسان فى عواطفه وأحزانه وبخاصة آلام البعد والفراق بين الشاعر ومن يحب ، وبدا الفيل مهين المكانة لأنه كان من أسلحة العدو ولم يكن له حضور عند العرب كحضور الخيل والإبل .

وأما القسم الثانى – الدراسة الفنية – فإنه يأتى تعزيزاً لما أكدته الدراسة الفكرية من قدرة الشعر الإسلامى على التعبير عن فكر الأمة ، وتصوير عقيدتها ، وتصورها للإنسان والحياة والطبيعة ، وأن هذا الشعر لم يكن عاجزا عن استيعاب الإسلام استيعاباً يعزز أصالته ، ويبعده عن التقليد ، ويثبت عمق إحساس شعرائه واستقلاليتهم فى التعبير ، وتأتى الدراسة الفنية إتماماً لِطرَفَى معادلة التوازن الإسلامى فى الأدب بين الفكر والفن ، وذلك فى خمسة مباحث : درس الأول منها هيكل القصيدة ووحدتها ، فرأى فواتح إسلامية للقصائد تمثلت فى تسبيح الله ، والدعاء ، والمناجاة ، والترحم على الشهداء ، والحكم الإسلامية الخالصة ، وذم الخمر ، والتوبة ، وحمد الله وشكره ، وقد ختم الشعراء قصائدهم بأبيات على صيغة المثل فى سهولة إيقاعه ، أو بجواب على سؤال كان الشاعر قد عرضه فى فاتحة القصيدة ، وقد وفق الشعراء فى ربط مطلع القصيدة بعاطفتها وخاتمتها معبرين عن تجربة إيمانية رائدة .

ورأينا فى مقدمات القصائد التى تصدرت أكثر من نصف قصائد الشعر الإسلامى – حسبما أحصينا – رموزاً الحياة الدنيا ، وصلة الرحم ، والنصر ، وحياة الجاهلية ، ورأينا محاورات – بين الشاعر وعاذلاته على الجهاد والكرم والسفر – أصابها تحول عظيم فى المنبع الفكرى ، ورأينا أنّ العاذلات كنّ حقيقيات حينا ورمزا حينا آخر ، واختفت من الشعر الإسلامى مقدمات وصف الرحلة والظعائن ، تلك الرحلات التى كانت رمزا للعلاقات القبلية وصلات الرحم المتقطعة ، والأحلاف الموصولة ، وكان اختفاؤها نابعا من اختفاء دواعيها ، لأن الإسلام جاء بدولة الأمة ، وجمع القبائل بالوحدة والتوحيد ، واستقرت الحال الاقتصادية للقبائل بما تهيأ لها من العطاء من بيت المال .

وبرع الشعراء فى التخلص (حسن الانتقال) من موضوع إلى آخر فى القصيدة بخفاء لا يشعر به المتلقى .

واعتدل طول القصائد وارتبط بالتجربة

الشعورية التي صدرت عنها القصيدة وقد نبع الاعتدال والتوسط في طول القصيدة بسبب غياب المقدمات حينا ، وإيجازها حينا آخر ، أو اقتصار القصيدة على موضوع واحد .

وأوشكت الوحدة الموضوعية أن تسود الشعر الإسلامي كله - إذا احتسبنا المقدمة جزءا أساسياً من موضوع القصيدة - تأصيلا لوحدة الأمة والعبادة وسمة من سمات تطور هذا الشعر ، وتمثلت الوحدة العضوية أيضا في القصيدة الإسلامية ؛ لأن العواطف والتجارب في القصيدة تتجه لإقامة موقف إيماني موحد من الإنسان والحياة والطبيعة .

ودرس المبحث الثاني اللغة والمعاني والأسلوب ، فتبين أن الشعر الإسلامي استقى لغته من لغة القرآن الكريم ، وغذته الحضارة بنعيمها ، واقتربت هذه اللغة من لغة الحياة اليومية التي عدَّها إليوت شرطاً من شروط الإبداع الشعري ، وكانت لغة واقعية جمعت البدوي والحضري ، وانسجمت مع الإنسان في موقفه من الحياة والطبيعة وضوحا وسهولة ويسراً ، وأعرضت عن الغرابة وغدت أكثر قدرة وطواعية على إبراز العاطفة التي تضمنتها تجربة الشاعر . وحملت ألفاظها دلالات أوسع مدى من دلالاتها السابقة بفضل ثقافة الشاعر التي طغت عليها الثقافة القرآنية ، وبفضل تحول الحياة إلى جانب الإسلام .

واختصت معاني شعر المديح بفضائل النفس الإنسانية ومن العقل والعفّة والعدل والشجاعة والرفعة ، ونصر الإسلام وحسن السيرة والسياسة والعلم والحلم والورع والرأفة والرحمة والكرم والهيبة .

واتجهت معاني الغزل إلى الأوصاف الشخصية للمرأة بعيدا عن الإثارة والمفاتن ، ملتزمة جانب العفاف وجمال الخلق والسيرة .

وجاء شعر الرثاء بمعاني الصبر ، واحتساب الثواب في الآخرة ، وتأكيد نعيم الجنّة والخلود ، وإبراز دور الشهيد في الدنيا والآخرة وضرب الحكم والأمثال .

وبنى الهجاء معانيه على هدم قيم المروءة الإسلامية في شخص المهجو ، مع السخرية منه والهزء به ، بعيداً عن الفحش إلاّ نادراً .

وأما الأساليب فقد كان أغلب الشعر الإسلامي مطبوعاً خالياً من التكلف بعيدا عن الصنعة ، كما جاء كثير منه على الأسلوب التعبيري (الموحي) الذي ينشط الذكاء لاستشفاف الفكرة ، وجاء بعضه على الأسلوب التقريري المباشر الذي يصلح في شعر الوصايا وسوح الوغى لأحداث التأثير السريع .

وكان أسلوب المثل من الأساليب التي

أكدها القرآن الكريم ، فجاء الشعر الإسلامي متأثراً به في تركيز الفكرة وتكثيف المعنى في صياغة سهلة واضحة مُنغّمة يسهل حفظها وذيوعها .

واعتمد الشعراء الأضداد في المطابقة والمقابلة بين المواقف والمعاني والأفكار والألفاظ الإسلامية وما يناقضها ، كما لجأوا إلى الكناية التي استمدوا بعض مدلولاتها من التصور الإسلامي .

ودرس المبحث الثالث الصورة الشعرية وفق موضوعات الشعر بمفهوم أوسع من مفهوم الصورة البلاغية ، فرأينا قدرة الشاعر على صوغ صور جزئية تجتمع لتكوّن صورة كلية معتمدين على الفكرة والعاطفة معياراً لإسلاميتها ، وكانت الصور أنواعاً وألواناً ، منها : الحسية والذهنية ، وتقوم على التجسيم والتشخيص والاستعارة والكناية والمقابلة والتشبيه والطباق ، يرسمها اللون والظل والحركة والصوت واللمس والبصر ، وقد تكون جزئية ، وقد تكون متكاملة ، أو مكثفة ، يستقي الشاعر مضمونها من المضمون الإنساني العام بعامة ، ومن المضمون الإسلامي بخاصة ، ومنها صور نادرة ومبتكرة تشهد لتطور الشعر الإسلامي وأصالته .

ودرس المبحث الرابع الإيقاع الخارجي بإيجاز وتلبث عند الإيقاع الداخلي ؛ لأنه ميدان البراعة الحقيقية للشاعر يحققه بوسائل هي : التكرار الذي يحدث التأكيد والمتعة والتنغيم ، وكثر في الشعر الإسلامي وتنوع تأثراً بأسلوب القرآن الكريم . فمنه تكرار شطر بيت من الشعر أو جملة أو لفظة أو حروف أو ضمائر أو أسماء ، وأشرنا إلى أن تكرار الحروف من ألصق أنواع التكرار بالفن ؛ لأنه يحقق انسجاماً صوتياً متناسقاً ، ولا يتفوق عليه في تحقيق هذا الانسجام سوى تكرار الصيغ الصرفيّة ، لأنه يتساوق مع النفس ويفتح أبواباً رحبة للخيال ، ويستجن وراء السطور ، وهناك تكرار حسن التقسيم ، والتكرار الممهد للقافية الذي يشرك المتلقي في متعة توقع القافية في البيت .

ودرس المبحث الخامس الأداء القصصي . فرأينا أن القصائد التي اقتربت من القصصية قد تأثر الشاعر فيها بأسلوب القصص القرآني ، ونبعت موضوعاتها من التصور الإسلامي للإنسان والحياة والطبيعة ، وكثيرا ما يستمد الحدث توجهه من قدرة الله سبحانه في شعر الحرب والجهاد . وسادت بعض تلك القصص نزعة درامية هي دليل على تطور هذا الشعر ورقيّه درجة في سلم الفن الشعري .

وبعد فثمة شهادات أنصفت الرسالة وصاحبها ، أدلى بها المختصون الأجلاّء في جلسة المناقشة منها :

أولا : ما قاله الأستاذ الدكتور سامي مكي

العاني : « ومما يحمد للباحث صفاء عقيدته وغيرته الإسلامية وشهامته العربية في الدفاع عن المثل الإسلامية والأخلاق العربية ومناقشاته العلمية للأفكار المضللة التي تضمنتها بعض الكتب الحديثة .

وأن الباحث ظل وفيا للفكرة التي يحملها والمنهج الذي ارتضاه في كل رسالته منذ المقدمة إلى الخاتمة بلا تردد أو ضعف أو تناقض .

وكان شجاعاً وعلمياً وجريئاً في مناقشة من يعتقد بشططه في الأحكام وتصديه المنطقي لذلك الشطط والزيغ » .

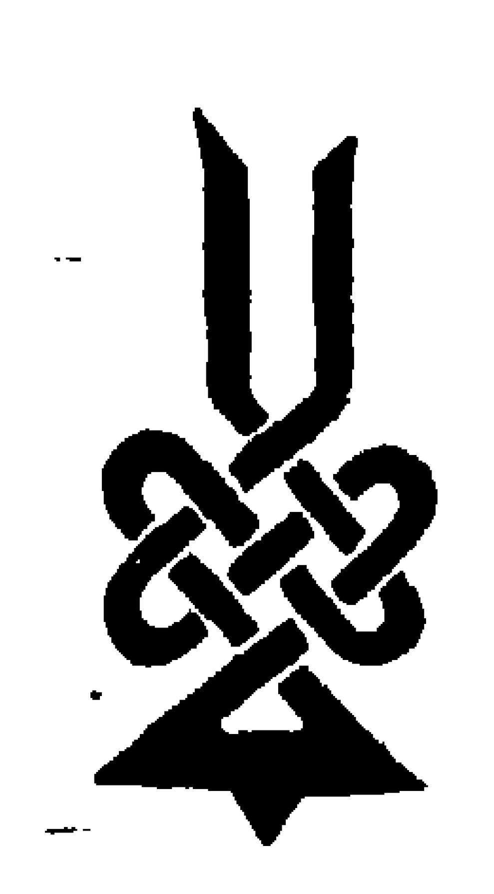
ثانيا : قول الأستاذ الدكتور جليل رشيد فالح : « تكتسب هذه الرسالة خصوصيتها من خصوصية الإسلام نفسه ، فقد رسمت – على نحو عملي تطبيقي – معالم الأدب المنتمي ، بعد أن مضت حقبة طويلة من الزمن . ومصطلح الأدب الإسلامي على ألسنة الباحثين وأسلات أقلام الكتّاب التقليديين فقد هوية الانتماء محكومة نظراتهم ورؤاهم بالإطار الزمني لهذا المصطلح ....

أكبر فيك إقدامك على هذا العمل الذي لا يتأتى إلا لمن يملك الثقة الكاملة بالنفس وحظاً وافراً من الرؤية الإسلامية الحصيفة الناضجة وقد فعلت » .

ثالثا : قول الأستاذ الدكتور حازم عبد الله خضر : « أحمد الله تعالى على أني رأيت رسالة تنطق باسم الأدب الإسلامي ، وأحمد الله كذلك أن هيأ لها باحثاً بذل جهداً كبيراً في أن تكون رسالته معبرة عن أمرين مهمين :

أولهما : أن هناك أدبا إسلاميا يهدف إلى العقيدة ويصدر عنها ويلتزم بمضامينها ويعبر عن أهدافها وغاياتها تلك الأهداف التي أنزلها الله عز وجل لتكون مناراً للبشرية على مر الدهور والعصور .

وثانيهما : « عمله على رفع فرية أو مقولة طالما رددها كثيرون دون أن يتدبروا وأن يرجعوا إلى هذا الأدب حين كانوا يقولون إنّ الأدب العربي في صدر الإسلام قد ضعف بسبب العقيدة وأنه في ظل الإسلام غيره فيما كان قبل الإسلام » .



دعوة لتقديم أبحاث لندوة بعنوان
إشكالية التحيز في المنهج : رؤية معرفية ودعوة لفتح باب الاجتهاد

ثمة إحساس غامر لدى الكثير من العلماء العرب أن المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة تماماً ، وتعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر كثيراً من النتائج مسبقاً . وهذا ما نطلق عليه اصطلاح « التحيز » ، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في الأنساق المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها ، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج إلى درجة يصعب عليه التخلص منها .

ويمكن القول بأن هذه القيم تأخذ شكل استعارة معرفية كامنة . فنحن إن تحدثنا عن « التقدم » نكون قد تبنينا استعارة تأخذ شكل خط مستقيم وتخلينا عن الأشكال الدائرية ، كما أننا نكون قد أخذنا بفكرة التراكم الكمية وأصدرنا حكما قيميا مسبقاً على القديم والجديد ، بحيث يصبح الأول سلبياً والثاني إيجابياً ، كما أننا نكون قد قبلنا بالتغير والصيرورة في كل المجالات كحقيقة نهائية وربما مطلقة . وإذا أخذنا بفكرة « التنمية » فإننا نكون قد أخذنا باستعارة عضوية أو شبه عضوية تفترض ترابط كل العناصر في ظاهرة ما وأن تنمية عنصر ما يتطلب تغيير كل أو معظم العناصر الأخرى . وإذا تحدثنا عن « التاريخ اليهودي » فإننا نكون قد قبلنا باستعارة كامنة ترى ترابط أعضاء الطوائف اليهودية داخل دينامية مستقلة خاصة بهم منعزلة عن ديناميات المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها بشكل أو بآخر . وتبني هذه الإستعارات لا يؤدي بالضرورة إلى تبني كل هذه الأفكار وإنما يخلق ترابطاً اختيارياً elective affinity بين الباحث وهذه الأفكار الأمر الذي يحدد له الإطار الذي يتحرك داخله فيرصد بعض الظواهر والأفكار ويهمل أو يستبعد تماماً بعضها الآخر مما يقع خارج نطاق الاستعارات الكامنة . وكثير من هذه الاستعارات المعرفية الكامنة تأتي جاهزة من الغرب ، ولا تتسم بالبراءة أو الحياد ، وهي تسلب الباحث كثيراً من حريته وتحد من حركته ومجال رؤيته ؛ لأنها كما تقدم ليست متحيزة وحسب ، وإنما متحيزة بشكل كامن ومستتر .

ولعله قد حان الوقت لأن يتم الإفصاح عن هذه الأحاسيس والاجتهادات الفردية بشكل أكثر وضوحاً وتحدداً وأن يتم تجميعها على أمل أن نصل إلى تعريف إشكالية التحيز في المنهج ، وأن نضع أيدينا على بعض سماته وآلياته وربما نصل إلى بعض الحلول المطروحة التي قد تؤدي في النهاية إلى ظهور نسق معرفي بديل .

ولذلك ندعو الباحثين العرب إلى تقديم دراسات تتناول هذه القضية بحيث يتكون كل بحث مما يلي :

١ - تعريف بقضية التحيز في مجال تخصص الباحث .
٢ - ضرب بعض الأمثلة المحددة على التحيز الكامن في المناهج الشائعة .
٣ - كيف تعمل آليات التحيز هذه ، وكيف توجه الباحث (والبحث) نحو نتائج معينة وتستبعد نتائج أخرى .
٤ - الاستشهاد ببعض الأمثلة على عناصر وسمات تم استبعادها بسبب تحيز المنهج السائد والتي لايمكن اكتشافها إلا عن طريق منهج جديد يعبر عن استعارة معرفية جديدة .

ومن المتوقع أن تكون البحوث من النوع الذي يتناول حالة بعينها والذي يركز على نقطة أو عدة نقاط محددة ، حتى يمكن بلورة المشاكل والأسئلة وحتى يمكن أن نضع أيدينا في النهاية على بعض آليات التحيز .

ترسل الأبحاث في موعد أقصاه أول ديسمبر ١٩٩١ م إلى :
المعهد العالي للفكر الإسلامي ٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى . الزمالك . القاهرة .
وطول البحث بين ٥٠٠٠ و ٨٠٠٠ كلمة ويمكن التجاوز عن ذلك قليلا إن دعت الحاجة . ويرفق بالبحث تلخيص له بما لا يتجاوز نصف صفحة ، وسيرة قصيرة للمؤلف . وستخضع الأبحاث للتحكيم .



تقرير عن الدورة التدريبية الأولى في علم الوراقة (الببليوجرافيا) وتطبيقاته في خدمة البحوث الإسلامية

أ / محيى الدين عطية

أقيم خلال شهر يناير ١٩٩٠ م دورة تدريبية فى الكويت بعنوان « علم الوراقة وكيفية توظيفه ، لأهداف بحثية إسلامية » ، نظمها مكتب المعهد بالكويت ، واستغرقت أربعة أسابيع ، وشارك فيها عشرة متدربين ، وقدم فيها كاتب هذا التقرير مجموعة من المحاضرات تغطى الأبواب الخمسة التالية :

المفاهيم – التاريخ – الأنماط – الإعداد الفنى – النماذج .

هذا ، وقد أعد ملف كامل بعنوان : قراءات فى علم الوراقة (الببليوجرافيا) » يضم حوالى مائتى صفحة مستلة من العديد من المراجع ذات العلاقة بالأبواب المذكورة ، ومرفق بيان بمحتويات هذا الملف .

كما استخدمت وسائل إيضاح ممثلة فى لوحات تعبيرية (مرفق صورها) ونماذج كتب ونماذج بطاقات وغيرها ، وجارٍ تصوير اللوحات الملونة على شرائح لإمكان عرضها بواسطة أجهزة عرض الشرائح فى دورات مقبلة ، وسوف يوافى المركز الرئيسى للمعهد بمجموعة منها بعد تصويرها .

وقد انتهت الدورة بتكليف أربعة من المتدربين بتقديم مشروعات وراقيات فى الموضوعات التى يختارونها ، وتم اختيار الموضوعات التالية :

١ – تجديد الفكر الإسلامى

— قائمة وراقية منتقاة (مهندس أحمد أبو عوف) .

٢ - المشروع الحضارى الإسلامى
— قائمة وراقية منتقاة (الدكتور شريف المجان) .
٣ - السلطة السياسية فى الإسلام
— قائمة وراقية منتقاة (الأستاذ عبد الوارث سعيد) .
٤ - الاتجاه الإسلامى فى تعليم العربية لغير العرب
— قائمة وراقية منتقاة (الأستاذ عبد الوارث سعيد) .
٥ - الفكر الإدارى الإسلامى
— قائمة وراقية منتقاة (المهندس ابراهيم سعفان) .

وقام مكتب المعهد بالكويت بإمداد الباحثين الأربعة بالمصادر اللازمة ، فضلاً عن استعانتهم بالمكتبات العامة والجامعية فى الكويت ، وتتم مراجعة البطاقات المنتجة أولاً بأول فى لقاء أسبوعى مع المشرف على الفريق .

وسوف تعرض القوائم الأربعة - بعد اكتمالها - على مجلة المسلم المعاصر لنشرها حتى تعم الفائدة المرجوة منها .

هذا ، وقد طلبت المجموعة المتدربة تقديم دورة أخرى عن التكشيف ، تكون بدايتها بعد الانتهاء من تقديم القوائم الوراقية الحالية ومراجعتها واعتمادها للنشر ، وجارٍ إعداد مواد دورة التكشيف التى يتوقع أن تبدأ خلال شهر أبريل القادم إن شاء الله .

والحمد لله رب العالمين .

الكويت فى ١٢ / ٢ / ١٩٩٠ م .

محي الدين عطية

قـراءات فى علم الوراقة « البيليوجرافيـا »

بسم الله الرحمن الرحيم

قراءات فى علم الوراقة « البيليوجرافيا »

المقدمـة

• الانفجار المعرفى
١ - د . حشمت قاسم : تفجر المعلومات
• المسلمون والضبط الوراقى (البيليوجرافى) .
٢ - أ . وجيه أحمد علوى : شبكة معلومات إسلامية .

البـاب الأول
المفاهيـم

• مفهوم الوراقة (البيليوجرافيا)
٣ - أ . أبو بكر محمود الهوشى : مصطلح

البيليوجرافيا .

• المفاهيم ذات العلاقة

٤ - د . محمد فتحى عبد الهادى : مفهوم المعلومات .

٥ - أ . نسيبة عبد الرحمن كحيلة : الفهرسة الموضوعية .

٦ - أ . ناصر محمد السويدان : التصنيف وأهميته .

٧ - د . محمد فتحى عبد الهادى : التكشيف : تعريفات .

٨ - أ . محمود أحمد أتيم : التوثيق .

٩ - د . محمد فتحى عبد الهادى : المكانز .

الباب الثانى
التاريخ

• تاريخ الوراقة فى التراث العربى الإسلامى

١٠ - أ . أبو بكر محمود الهوشى : البيليوجرافيا فى التراث العربى .

• الوراقيات الوطنية فى الوطن العربى

١١ - أ . أبو بكر محمود الهوشى : المدخل إلى علم البيليوجرافيا .

الحصر الوراقى العالمى للإنتاج الفكرى الإسلامى .

١٢ - سيد على هاشمى : الحصر الوراقى العالمى للأدبيات الإسلامية .

الباب الثالث
الأنماط

١٣ - أ . أبو بكر محمود الهوشى : أنماط البيليوجرافيا وأشكالها .

١٤ - أ . صدق دحبور : أنواع البيليوجرافيا .

الباب الرابع
الإعداد الفنى

١٥ - أ . أبو بكر محمود الهوشى : الأسس العامة للإعداد البيليوجرافى .

١٦ - أ . صدق دحبور : الإعداد والتنظيم .

١٧ - د . أنور عمر : الإعداد البيليوجرافى لمقتنيات المكتبة .

الباب الخامس
النماذج

• الوراقيات العامة :

الكتب :

١٨ - الفهرست العصرية للوطن العربى (عالم الكتب) .

المقالات :

١٩ - الفهرست : كشاف الدوريات العربية .

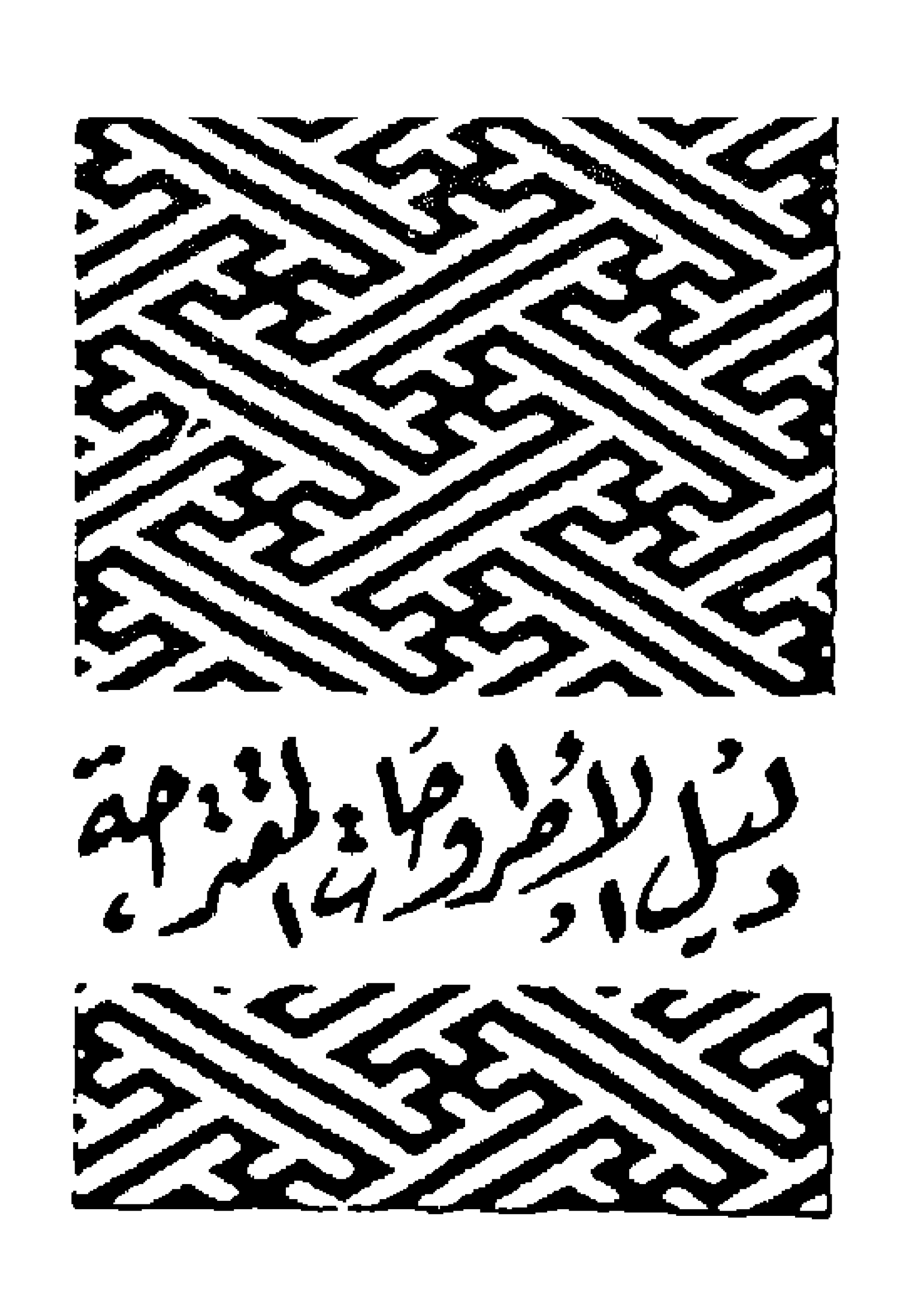
الأطروحات :

٢٠ - دليل رسائل الدكتوراه والماجستير فى الجامعات العربية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) .

الوراقيات المتخصصة :

٢١ - النشرة المكتبية (المسلم المعاصر) .

٢٢ - الإعلام والصحافة : قائمة مؤلفات بيليوجرافية معرفة (مركز التوثيق الإعلامى لدول الخليج العربى) .



إن خريطة البحث العلمى المطلوب إنجازه لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الإسلامى ضخمة تنوء بعبئها المؤسسات فضلا عن الأفراد ، ومن المؤسف أن نرى كثيرا من الجهود الفردية والمؤسسية تتبدد فى إنتاج أدبيات عامة ـ فات أوانها ـ أو موضوعات مكررة لا تضيف جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ إسهاما منه فى ترشيد حركة البحث العلمى ـ بعض العلماء المختصين إلى اقتراح موضوعات ـ مما تمس حاجة الحركة العلمية الإسلامية إليه ـ تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كى يختاروا من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وسننشر فى هذا الباب ـ دليل الأطروحات المقترحة ـ الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما يصل إلى المعهد من هذه المقترحات ويسر المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من اقتراح د. محمد عمارة .

● **عنوان البحث :**

(السهروردى ــ المقتول ــ والفلسفة اليونانية)

● **القضية التى يعالجها :**

هى موقف « الإشراق ــ الغنوصى » من « العقلانية ــ الإسلامية » ومن « العقلانية ــ اليونانية » .. وكيف تميز ــ كنزعة باطنية ــ وكامتداد للغنوص الفارسى القديم ، تميز عن عقلانية الإسلام ــ المعتمدة على العقل والنقل ــ وعن عقلانية اليونان ــ الأرسطية ــ المعتمدة على العقل وحده .. ومن خلال ذلك يسهم البحث فى قضية التمايز الفكرى للنمط الإسلامى عن « الإشراق ــ الغنوصى ــ الباطنى » وعن « الوافد اليونانى » أيضا ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فتبدأ بدراسة عصر السهروردى ــ المقتول (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ : ١١٥٤ - ١١٩١ م) وملامحه السياسية والاجتماعية والحربية .. ثم التكوين الفكرى للسهروردى .. وأبرز نظرياته الإشراقية الباطنية .. وصلات هذه النظريات بمذاهب الفرس القدماء .. ثم علاقة فكره الإشراق بالأفلاطونية المحدثة ــ التى هى رافد مشارك فى تكوين الغنوص الباطنى ، مع مذاهب الفرس القدماء ، ومع الإسرائيليات العبرانية .. ثم موقف السهروردى المعادى للعقلانية اليونانية ــ التى كان قطاع من فلاسفة المسلمين يستعيرونها كسلاح ضد الباطنية والغنوص .. ثم استخلاص النتائج التى تبرز ، من خلال المقارنة ، تميز نظرات ونظريات الفكر الإسلامى الأصيل عن كل من « الغنوص اللاعقلانى » الذى يهدر النقل بالغلو فى التأويل .. وعن العقلانية اليونانية ، التى تحتكم للعقل وحده ، مهدرة النقل الدينى ..

● **أما مصادر هذا البحث فهى :**

مصادر التاريخ السياسى والفكرى والحربى لعصر السهروردى المقتول .. وكتب السهروردى .. ومنها ــ مما هو وثيق الصلة بالموضوع كتاب (كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية) وكتاب (أدلة العيان على البرهان فى الرد على الفلاسفة بالقرآن) .. وما كتب عن السهروردى .. وعن الفلسفة الإشراقية .. والمصادر السنية اللازمة للمقارنة ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة ماجستير .

• عنوان البحث :

(ابن الوزير وكتاب « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان »)

• القضية التي يعالجها :

الكشف عن صفحة من صفحات وعى الاجتهاد والتجديد الإسلامى بما للحضارة الإسلامية من خصوصية تميزها عمًّا للحضارة اليونانية ـ ومنطقها وفلسفتها ـ من خصوصيات .. وهى صفحة تتصل بقضية إسلامية المعرفة وترتبط بها برباط وثيق ..

• أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بدراسة عصر ابن الوزير ـ محمد ابن إبراهيم بن على ـ .. ومناخه الفكرى .. وتكوينه العقلى .. وحال الاجتهاد والتجديد فى الفكر الإسلامى على عصره .. والجهود التى قدمها فى هذا الميدان ـ ميدان الاجتهاد والتجديد .. ثم يعرض البحث ، تفصيلا ، لدراسة كتابه (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) ـ بعد تحقيقه التحقيق العلمى ـ مبرزا السمات والقسمات التى رأى ابن الوزير التمايز والتغاير فيها بين النهج القرآنى والنهج اليونانى .. خلوصاً إلى دلالات هذه الصفحة فى قضية التمايز الحضارى لحضارة الإسلام ، ومغزاها فى مبدأ إسلامية المعارف فى الحضارة الإسلامية .

• أما مصادر هذا البحث فهى :

المصادر التى تؤرخ لعصر ابن الوزير ، سياسيا وفكريا ومذهبيا ، وخاصة فى واقعه اليمنى .. وكل مؤلفات ابن الوزير (٧٧٥ ـ ٨٤٠ هـ ١٣٧٣ ـ ١٤٣٦ م) المطبوعة منها والمخطوطة .. وما كتب عنه حديثا مما ييسر معرفة مصادر بحث واقعه وعصره وحياته ـ ومنه كتاب حجر(*) ـ طبعة الدار السعودية للنشر والتوزيع ـ جدة ـ السعودية ـ ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤ م ـ ..

• والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .

(*) كتاب صدر عنه ـ أغلب الظن أنه رسالة ماجستير ـ عنوانه [ابن الوزير اليمنى ومنهجه الكلامى] للأستاذ رزق حجر .

● **عنوان البحث :**

(الصناعات والحرف وطوائفها فى الحضارة الإسلامية)

● **القضية التى يعالجها :**

هى جلاء صفحة من صفحات الواقع الاقتصادى والاجتماعى فى الحضارة والتاريخ الإسلامى .. بدون جلائها ستظل قسمة هامة من قسمات التطور المتميز لحضارتنا غائبة ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فتبدأ بتعريف الصناعة .. والحرفة .. والطائفة التى تحترف الصناعة أو الحرفة .. والفرق بينها وبين الطبقة ـ بمعناها فى المصطلح الغربى ـ وأوجه الشبه بينها وبين « النقابة » فى الواقع الاجتماعى الحديث ..

ثم تهتم الدراسة بنشأة الصناعات فى الواقع الإسلامى ، ما سبق منها قيام الدولة الإسلامية ، وما تلاه .. وكذلك الأمر بالنسبة للحرف .. وحكمها كفرض كفاية إسلامى .. ثم تعرض لنظام طوائف الحرف .. نشأتها .. وملابسات هذه النشأة .. ونظامها .. وتقاليدها .. ووظائفها الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية .. والمهنية .. الخ .. وكذلك علاقات طوائف الحرف بالتيارات الفكرية ، فقهية وصوفية .. وعلاقاتها بالأصول العرقية والانتساب لإقليم من الأقاليم ..

ثم تعرض الدراسة لدور الصناعة فى اقتصاديات دار الإسلام ، والنسبة بينها وبين كل من التجارة والزراعة فى هذه الاقتصاديات .. ومدى وفائها باحتياجات السوق الداخلية .. ومكانها فى التجارة الخارجية والدولية .. وخاماتها ومهاراتها .. والخبرات المتبادلة فيها ..

وذلك وصولا إلى تحديد معالم كل من الصناعات والحرف وتنظيمات طوائفها فى المجتمعات الإسلامية ، وهل تثمر المقارنة بين هذه الصورة الإسلامية ونظيرتها فى المجتمعات غير الإسلامية شيئا يميز التطور الإسلامى ، أحدثه الفكر الإسلامى ؟ .. ثم دراسة ماذا صنع الغزو الغربى بهذه الأبنية الاجتماعية ..

● **أما مصادر هذا البحث فهى :**

علاوة على كتب التاريخ العام .. وكتب الأموال والخراج .. وما كتب حديثا عن الصناعات والحرف ـ نشأتها

وتطورها - .. فهناك كتب (الخطط) التى تؤرخ للواقع الاقتصادى والاجتماعى والشعبى .. وكذلك كتب (الحسبة) التى أرخت للحرف والصناعات من خلال حديثها عن نظامها وتنظيمها .. وكتب (الرحلات) التى كتبها العرب والأجانب ، والتى عرضت الكثير من صور الواقع الاقتصادى بميادين الحرف والصناعات ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة ماجستير .

● **عنوان البحث :**

(النقود فى اقتصاديات الحضارة الإسلامية)

● **القضية التى يعالجها :**

هى جلاء صفحة هامة من صفحات الحياة الاقتصادية فى الحضارة الإسلامية ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فتشتمل على التعريف بالنقود .. والنشأة العالمية لها .. والتطورات التى أصابتها .. والاستخدام الإسلامى للنقود عندما كانت أجنبية .. والنقود فى البلاد التى فتحها المسلمون .. وبداية تعريب النقود فى الدولة الإسلامية .. أشكالها ، وأوزانها ، وشعاراتها .. ودور سك النقود فى حواضر الدولة الإسلامية .. نشأتها .. وتطورها .. وقيمة النقود .. وأنواعها ومعادنها .. وأوزانها .. وتتبع هذا الخيط تاريخيا .. والأزمات النقدية التى عرفها التاريخ الإسلامى ، وأسبابها ، ونتائجها .. وفن التأليف الإسلامى فى النقود ، متى بدأ ؟ .. وكيف تطور ؟ .. وماهو تراثنا فيه ؟ ..

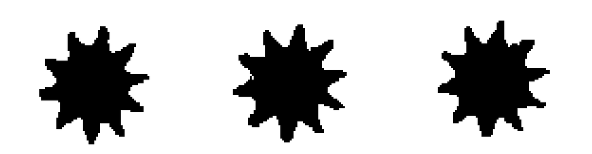
وهل للإسلام فلسفة متميزة فى النظر إلى النقود ؟ .. وماهى ثمرات المقارنة بين النظرة الإسلامية للنقود ونظرة الحضارة الغربية لها ؟! ..

● **أما مصادر هذا البحث فهى :**

المصادر التى أرخت لنشأة النقود وتطورها .. والمصادر التى أرخت للدولة والواقع الإسلامى .. وكتب الأموال والخراج .. وما كتبه عدد من العلماء فى النقود ، كالمقريزى .. والبلاذرى .. وابن خلدون .. وعلى مبارك .. وما تناثر فى كتب الحسبة عن الموضوع .. وكذلك ماكتب عن « السكّة » وضرب النقود قديما ـ فى التراث الإسلامى ـ وحديثا فى بلادنا الإسلامية ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة ماجستير .



● **عنوان البحث :**

(الكسب والأسواق والتجارة فى الفكر والتاريخ الاقتصادى الإسلامى)

● **القضية التى يعالجها :**

هى جلاء صفحة من صفحات الفكر والواقع الاقتصادى فى الحضارة الإسلامية ، وتحديد معايير إسلامية الممارسة فى هذا الميدان من ميادين الاقتصاد ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فإنها تتناول قضايا كثيرة ، منها : ماذا يعنى الكسب ؟ .. وعلاقته بالاحتياجات الفردية .. ودوره فى النظام الاجتماعى ؟ .. وفلسفة الكسب فى الإسلام ، كما تحددت فى القرآن والسنة وفى تجربة الصدر الأول .. والضوابط الاقتصادية للكسب .. وكذلك الضوابط الأخلاقية ..

ثم يعرض البحث للتجارة كواحدة من سبل الكسب .. ماذا عنها فى القرآن والسنة ... وفى تجربة الصدر الأول ؟ .. ثم نمو التجارة .. ودورها فى المسيرة الحضارية للمسلمين .. ودورها فى نشر الإسلام خارج أوطان الفتوحات .. وماذا عن طرق التجارة ـ داخل دار الإسلام ـ وطرق التجارة الدولية ـ التى كانت دار الإسلام واسطة عقدها ـ ؟ .. وماذا عن الحواضر التجارية الإسلامية ، ودورها فى ازدهار الفكر والثقافة والتفاعل الحضارى بين المسلمين وغيرهم ؟ .

ثم يعرض البحث للأسواق ـ كميادين للكسب والتجارة ـ .. ماذا عن أحكامها فى فقه الأموال الإسلامى ؟ .. وكيف كانت ولايتها منذ صدر الإسلام ؟ .. ودورات الازدهار والكساد التى اعتورتها ؟ .. وأسباب ذلك ، اقتصاديا واجتماعيا .. وأبرز المواد التى كانت تقوم عليها هذه الأسواق ..

وذلك خلوصا إلى تحديد معايير النظرة الإسلامية فى قضايا الكسب والأسواق والتجارة ، كما تناولها فقه الأموال الإسلامى ، وفى ضوء الممارسة التى عرفتها المسيرة الحضارية الإسلامية ..

● **أما مصادر هذا البحث فهى :**

ما فى القرآن والسنة من نصوص تتعلق بهذه القضايا .. والمصادر التى أرخت لعصر صدر الإسلام ـ فى أجزائها التى تناولت هذه الجوانب ـ ومؤلفات الأموال والخراج – وبخاصة ما كتب فيها عن هذه القضايا ـ وأيضا الكتابات المحدثة فى الاقتصاد الإسلامى ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة ماجستير .

● **عنوان البحث :**

(المذهب الاقتصادى الإسلامى فى تراث الأموال والخراج)

● **القضية التى يعالجها :**

مدى إسلامية المذهب الاقتصادى فى النسق الفكرى الإسلامى والحضارة الإسلامية ؟ .. وهل للإسلام غايات اقتصادية متميزة فى عالم الاقتصاد ، على المشروع الحضارى الإسلامى أن يتغياها لتحقيق إسلامية النهضة الإسلامية فى هذا الميدان الهام ؟ ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فتبدأ بالتعريفات التى تضبط مصطلحات البحث .. مصطلحات المذهب .. والاقتصاد .. وتراث الأموال والخراج .. ثم تعرض للعلاقة بين المذهب والنظام .. ثم للمذاهب الاقتصادية التى تستقطب الفكر الاقتصادى المعاصر .. ولمكانة المذاهب الاقتصادية فى العلوم الاجتماعية ..

ثم يعرض البحث لقضية : هل هناك مذهب اقتصادى إسلامى متميز عن نظائره فى الحضارات الأخرى ــ وفى الحضارة الغربية على وجه الخصوص ــ ؟ .. وماذا فى القرآن والسنة مما يسهم فى الإجابة على هذا التساؤل ؟ ..

ثم تعرف الدراسة بتراثنا فى الأموال والخراج .. ومكانة هذا الفن فى تقسيم وتصنيف العلوم الإسلامية ، منذ أن بدأ فى صورة « أحاديث فقه الأموال » .. وأول من دون فيه .. وملابسات هذا التدوين .. وتطوره زمانا ومكانا ..

ثم تعرض الدراسة لعناصر هذا المذهب ومقوماته : الموقف من وظيفة المال .. الموقف من الملكية .. عامة ؟ .. أم خاصة ؟ .. أم أن للإسلام فيها نمطا متميزا ؟ .. وماذا تعنى ملكية الله للأموال ، واستخلاف الناس فيها .. والفارق بين الملكية الحقيقية ــ ملكية الرقبة ــ وبين الملكية المجازية ــ ملكية المنفعة ، والوظيفة الاجتماعية ؟ .. وماهى الحيازة للمال ؟ .. وماهى آفاقها وحدودها .. وماهى معايير المشروعية فى الحيازة وفى الإنفاق ؟ .. وماذا تعنى الوسطية الإسلامية فى هذه القضايا جميعا ؟ ..

ثم تعرض الدراسة لمدى الاتفاق فى الأصول والمرونة فى الفروع بين الفقهاء فى

فقه الأموال .. وهل تشهد كتب الأموال والخراج على تطور فقهه عبر الزمان والمكان ، وبتميز مصنفيها فى المذهب ؟ ..

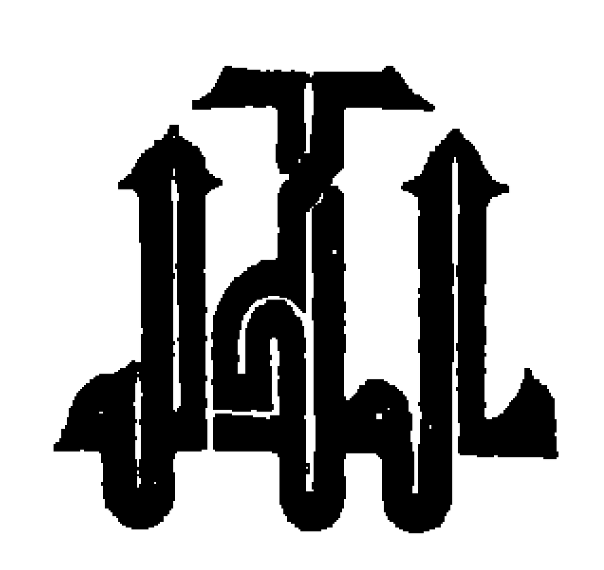
وذلك خلوصا إلى تحديد معالم المذهب الإسلامى فى الاقتصاد ، وأى هذه المعالم يمثل فلسفة المذهب وأصوله ؟ وأيها يمثل الفروع ؟ ..

● أما مصادر هذا البحث فهى :

كتب الأموال والخراج .. وما كتب حديثا فى الاقتصاد الإسلامى ، علاوة على مافى القرآن والسنة مما له علاقة بالموضوع ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة دكتوراه .



● **عنوان البحث :**

(التأثيرات اليونانية فى رسائل إخوان الصفا)

● **القضية التى يعالجها :**

هى جلاء صفحة من صفحات خلط الأوراق بين الفكر الإسلامى المتميز ، والهلينية الممزوجة بمذاهب الفرس القدماء .. وصولا إلى نفى الخلط ، وتأكيد إسلامية هوية الفكر الأصيل فى حضارتنا ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فتبدأ بدراسة جماعة إخوان الصفاء .. وعصرهم .. وهل كان لازدهارهم صلة ـ صلة الثمرة ـ بانحسار التيار العقلانى منذ عصر المتوكل العباسى ؟ .. عندما انفرد القطبان النقيضان بالساحة ـ فى غيبة الوسط ـ قطب « النصوصية » وقطب « الباطنية » ؟ ..

ثم تعرض الدراسة لبلورة النظريات الأساسية لفكر ومذهب إخوان الصفا ، عاقدة المقارنة بينها وبين الأفلاطونية المحدثة ، والفكر الهلينى الممزوج بمذاهب الفرس القديمة .. وتهتم الدراسة بإلقاء الضوء على مخاطر تمييع تميز الفكر الإسلامى ، مخاطره على استقلال دار الإسلام سياسياً واقتصاديا ؟ .. وهل تمثل هذه الأنساق الفكرية « الخليط » التمهيد لاحتواء ديار الإسلام من قبل « الآخر » ؟ .. كما تعرض لإخوان الصفا كحركة ودعوة إسماعيلية باطنية ..

وفى كل ذلك تقارن الدراسة بين نظريات إخوان الصفا ونظائرها فى فكر أهل السنة والجماعة ـ معتزلة وأشعرية ـ ... ثم تستخلص الدروس من هذا « التغريب » القديم ، لأهل وعصر وواقع « التغريب الحديث » ! ..

● **أما مصادر هذا البحث فهى :**

كتب التاريخ السياسى والفكرى التى تؤرخ للعصر العباسى .. ورسائل إخوان الصفا ـ وما كتب عنهم قديما وحديثا ـ .. والمصادر المكتوبة فى التشيع الإسماعيلى .. وفى الدعوات والحركات الباطنية .. والمصادر السنية ـ للمقارنة والنقد والتقويم ـ ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة ماجستير .



من المراحل الأولية الأساسية فى خطة عمل المعهد العالمى للفكر الإسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف ما فيه من إسهامات فى شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين فى العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية – شرعية وعصرية – بينهم وبين الإفادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد فى هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى ننشر فى هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر فى عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة مايخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل فى موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .



روضة العقلاء ونزهة الفضلاء

لابن حبان البستي

عرض د / جمعة سيد يوسف

التعريف بالمؤلف :

هو أبو حاتم محمد بن حبان بن معاذ بن معبد بن سعيد بن شهيد التيمى وأضاف له أبو عبد الله بن أحمد بن محمد البخارى فى نسبه فقال: ابن هدبة بن مرة بن سعد ابن يزيد بن مرة بن زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم بن مر بن أُد بن طانجة بن الياس ابن مضر .

وهو إمام علامة فاضل متقن ، كان مكثرا من الحديث والرحلة والشيوخ ، عالماً بالمتون والأسانيد ، أخرج من علوم الحديث ماعجز عنه غيره . ومن تأمل تصانيفه تأمل منصف علم أن الرجل كان بحراً فى العلوم .

سافر ما بين الشام والإسكندرية ، وأدرك الأئمة والعلماء ، والأسانيد العالية ،وأخذ فقه الحديث والفرض على معانيه عن إمام الأئمة أبى بكر بن خزيمة ، ولازمه وتلمذ له ، وصارت تصانيفه عدة لأصحاب الحديث ، غير أنها عزيزة الوجود سمع عن الفقهاء فى ثلاث وأربعين مدينة تقريباً بين مصر والعراق وبلاد الشام . وروى عنه أنه كان من أوعية العلم فى اللغة والفقه والحديث والوعظ ، ومن عقلاء الرجال . صنف فخرج له من التصنيف فى الحديث مالم يسبق إليه ، وولى القضاء بسمرقند وغيرها من المدن . وله عدد كبير من الكتب معظمها يتألف من عدة أجزاء ومنها : الصحابة ، وكتاب التابعين ، وكتاب الفصل بين الثقاة ،

وكتاب العلل، علل أوهام أصحاب التواريخ. وكتاب وصف المعَدل والمعَدل، وكتاب وصف العلوم وأنواعها وغيرها كثير. وبرغم ذلك يذكر بعض الرواة أنه كان كذابا وحذروا من أخذ الحديث عنه. وتوفى البُستى ليلة الجمعة لثمانى ليال بقين من شوال سنة ٣٠٤ هـ. ودفن بعد صلاة الجمعة فى الصُّفّة التى ابتناها بمدينة بُست بقرب داره (استمدت هذه الترجمة مما ورد فى بداية الكتاب الحالى).

عرض الكتاب:

يقع الكتاب فى ٢٨٩ صفحة من القطع المتوسط، بخلاف الفهرس. ويضم ترجمة الإمام ابن حبان، ومسند الكتاب، ثم مقدمة، وبعد ذلك بقية أجزاء الكتاب. وهو مقسم إلى موضوعات تبدأ كلها بذكر الحث على... ولا يلتزم فيها المؤلف بالتقسيم إلى فصول أو أبواب.

والموضوع الأول فى هذا الكتاب عن ذكر الحث على لزوم العقل وصفة العاقل اللبيب. ويبدأه بتبرير عدم الاستناد إلى الأحاديث النبوية الشريفة فى العقل نظراً لضعف رواتها. ثم يتحدث عن العقل فيذكر أن به يكون الحظ، ويؤنس الغربة، وينفى الفاقة، ولامال أفضل منه، ولايتم دين أحد حتى يتم عقله. ويعرفه بأنه اسم يقع على المعرفة بسلوك الصواب، والعلم باجتناب الخطأ. وإذا كان المرء فى أول درجته يسمى أديبا، ثم أريبا، ثم لبيبا ثم عاقلا. ويقسم العقل إلى عقل مطبوع ومسموع. ثم يبين فوائد العقل ويرى أنه دواء القلوب، ومطية المجتهدين، وبذر حراثة الآخرة، وتاج المؤمن فى الدنيا، وعدته فى وقوع النوائب، ومن عدم العقل لم يزده السلطان عزاً، ولا المال يرفعه قدراً. ويذكر بعض صفات العاقل بأنه قليل الكلام، ولا يكثر المحاورة، ولا يسارع بالجواب إلا عند التثبت، كما أنه لا يستحقر أحدا، ولا يخفى عليه عيب نفسه. وهو يبذل لصديقه نفسه وماله، ولمعرفته رفده ومحضره، ولعدوه عدله وبره، وغير ذلك من الصفات التى وجب التحلى بها (وموضوع العقل والقدرات العقلية mental abilities تمثل أحد أهم موضوعات علم النفس الحديث ص ١٦ — ٢٦).

ويواصل حديثه عن العاقل ويرى أن إحدى لوازمه إصلاح السرائر وهى من تقوى الله. ولأن موضوع الكتاب عن العقلاء فيبدأ فى تفصيل بعض خصالهم ومحاسنهم، فيحدثنا فى الموضوع الثانى عن الحث على لزوم العلم والمداومة على طلبه. ويذكر بعض أحاديث رسولنا الكريم ﷺ التى تحث على طلب العلم، ومنزلة العلماء. ثم يذكر بعد ذلك ما ورد فى فضل العلم والتعلم من الشعر، وأقوال الحكماء. وما يمكن أن نستشفه من هذا الجزء، باعتبار

صلته بعلم النفس الحديث ، هو موضوع التعلم learning على أساس أنه الطريق الذى ينبغى أن نسلكه لكى نحصل العلم (وإن كان المقصود هنا التعلم بمعناه العام) ص ٣٣ ــ ٤٠ .

ومن الخصال التى يفرد لها ابن حبان البُستى جزءاً فى حديثه لزوم الصمت وحفظ اللسان ويتبع فى بيان ذلك نفس مسلكه فيذكر أحاديث الرسول ﷺ وقطوفا من الشعر وأقوال الحكماء . ويوضح فوائد الصمت بأنه يكسب المحبة والوقار ، وأن من يحفظ لسانه يريح نفسه ، والرجوع من الصمت أحسن من الرجوع عن الكلام ، والصمت منام العقل ، والمنطق يقظته . ويحذرنا من اللسان ويحدد خصاله وهى عشر خصال يجب على العاقل أن يعرفها ويضع كل خصلة منها فى موضعها : فهو أداة تظهر البيان ، وشاهد يخبر عن الضمير ، وناطق يرد به على الجواب ، وحاكم يفصل به الخطاب ، وشافع تدرك به الحاجات ، وواصف تعرف به الأشياء ، وحاصد تذهب به الضغينة ، ونازع يجذب المودة ، ومُسل يذكى القلوب ، ومُعزّ ترد به الأحزان . ومن هذا الحديث نستنتج بشكل غير مباشر ما يمكن أن ينتمى لعلم النفس الحديث ، فهو يعلمنا آداب الحديث والتخاطب Communication ويذكر بعض خصال الشخصية Personality كما أن حديثه عن أن اللسان هو أداة الكلام ينتمى لسيكولوجية اللغة Psycholinguistics (ص ٤١ - ٥١) .

ويستمر بعد ذلك فى ذكر الخصال الطيبة والرديئة فيحث على لزوم الصدق ويحذر من الكذب ، مما للأول من فوائد ، وللثانى من مضار . وهو من خصال الشخصية التى تحظى بعناية علماء النفس . ومن الخصال الأخرى التى يمكن أن ينطبق عليها ما سلف من قول ما يوصينا به من لزوم الحياء وترك القحة ، ولزوم التواضع ومجانبة الكبر ، واستحباب التحبب إلى الناس من غير مقارفة المآثم ، واستعمال لزوم المداراة وترك المداهنة مع الناس . وهو هنا يقدم لنا بعض المبادىء التى تصلح كأطر لقيام التفاعل الاجتماعى السليم Social interactio وهو من موضوعات علم النفس الاجتماعى أو على وجه الخصوص ديناميات الجماعة Group dynamics (ص ٥٦ - ٦٣ - ٧٠) .

وفى نفس الاتجاه - وإن بدا مناقضا لما سبق - يحثنا على الاعتزال من الناس بصفة عامة . وهذا التناقض الذى نلمحه إنما هو تناقض ظاهرى لأن اجتناب الناس يكون اتقاء للشر ، والتقرب منهم ابتغاء الخير ، وبناء على ذلك يحدثنا فى الموضع التالى مباشرة عن استحباب المؤاخذة للمرء مع الخاص ، فالإخوان هم عدة الفرد على النوائب ، وسلواه عن الهموم والغموم .

وكأنه هنا يرشدنا إلى كيفية اختيار أصدقائنا . والحديث عن الصداقة Friendship والأصدقاء (الإخوان) يدخل تحت موضوع المهارات الاجتماعية Social skills أحد موضوعات علم النفس الاجتماعي (ص ٨١ – ٩٣ – ٩٩ – ١٠٣) .

ولعل ما قدمناه من قول يصدق عندما نجده يعود مرة أخرى ليحذر من معاداة الناس وعدم كراهيتهم كما يعود مرة أخرى ليذكر كراهية التلون فى الوداد بين المتآخين ، ويحدد شروط الصداقة والتآخى وواجباتهما وأهمها التطابق بين السر والعلن ، ويحذر من مصادقة المتلون ، أو مؤاخاة المتقلب ، وهذا الحديث امتداد للحديث فى موضوع الصداقة الذى سبق ذكره (ص ١٠٣ ــ ١٠٧). كما يشير أيضا إلى أسباب ائتلاف الناس واختلافهم ويركز على تآلف الأرواح ويرى أنها السبب فى الائتلاف والاختلاف ، وعلى كل فرد أن يختار أصدقاءه من بين الذين يجد بينه وبينهم تآلف وارتياح. ثم يحثنا على زيارة الإخوان ، وإكرامهم باعتبارها من شيم الصالحين (ص ١١٤ ــ ١١٧) .

ويرتبط هذا الجزء بمفهومى الكراهية والعدوان وبمفهومى المحبة والصداقة.

وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن صفات الأحمق والجاهل ، وما نجنيه من مجاورته. ولهذا فهو يحذرنا على ترك صحبة الأحمق ، ولزوم صحبة العاقل ، وعشرة الفطين اللبيب ويحدد صفات الحمق وعلاماته بأنها سرعة الجواب ، وترك التثبت ، والإفراط فى الضحك ، وكثرة الالتفات ، والوقيعة فى الأخيار والإختلاط بالأشرار ، وهذا الحديث يمكن أن ينتمى لعلم النفس الحديث من زاويتين الأولى يدخل فى باب العقل والقدرات العقلية كما سلفت الإشارة ، والثانية فى كيفية اختيار الأصدقاء وهى تنتمى لموضوع الصداقة أيضا (ص ١١٨ ــ ١٢٤) .

ويقدم لنا بعد ذلك عدداً من النواهى ، فيحذرنا من التجسس وسوء الظن ، ويحث على مجانبة الحرص للعاقل (وهو الحرص على الدنيا ؛ لأن الحرص والحيطة من الخصال الطيبة اللازمة التى يجب التحلى بها) ، كما ينهانا عن التحاسد والبغضاء لآثارهما السيئة ولأنهما من الأخلاق المذمومة. ونحن نرى أنها من الاضطرابات النفسية ، أو هى على الأقل من مقدمات الأمراض النفسية ، ولذا وجب التخلص منها لنحيا حياة هادئة وصحية (ص ١٣٢) .

وفى نفس الإطار ، يحدثنا عن مجانبة الغضب وكراهية العجلة لأنهما من أعمال الشيطان. والحديث عن الغضب يدخل فى باب الانفعالات Emotions وهى من

موضوعات علم النفس العام. كما أن العجلة يمكن أن تماثل بشكل غير مباشر مفهوم الاندفاعية Impulsivity ، والذى يُدْرَس كسمة من سمات الشخصية ، أو كمقابل لقطب التروى Reflectivity كخاصية للأسلوب المعرفى cognitive style (ص ١٣٨ — ١٤١).

ومن الفضائل التى يعتبرها من شيم العقلاء ويحثنا عليها لزوم القناعة والرضا بما قسمه الله لعباده (ومفهوم القناعة يمكن أن يقابل مفهوم الرضا satisfaction سواء الرضا عن العمل ، أو الرزق أو الصحة ، ويعتبر مفهوم الرضا من أسس الصحة النفسية mentalhealth ص ١٤٨ — ١٥٣) .
كما يحثنا أيضا على التوكل على مَنْ ضمن الأرزاق ، فالتوكل هو نظام الإيمان ، وقرين التوحيد ، وهو السبب المؤدى إلى نفى الفقر ووجود الراحة.

ومن علامات التوكل على الله والإيمان به الرضا بالشدائد والصبر عليها ، فما قدره الله كائن ولن يفيد فى دفعه الجزع. ولعل أقرب مفهوم لمعنى الصبر هو مفهوم الرضا ومفهوم الاحتمال (أو التحمل). كما أن مفهوم الرضا بالشدائد ينتمى إلى ما يعنى به بعض علماء النفس الحديث ويطلقون عليه (مثيرات المشقة stressors كأحداث الحياة life events وغيرها. وهى مما يصيب قدرة الفرد على التوافق adjustment أو adaptation (ص ١٥٧ — ١٦٥).

ومن الخصال التى يتعرض لها أيضا العفو عن الجانى ، وهو خصلة طيبة ومن أفضل أخلاق الدين والدنيا ، وحث عليه الله سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم فقال ﴿ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ﴾ صدق الله العظيم . وهو أقرب مايكون إلى ضبط النفس self conyrol أحد خصال أو سمات الشخصية التى تنتظم فى إطار بُعْد الاتزان الوجدانى emotional stability وهو من أبعاد الشخصية الرئيسة (ص ١٦٦ — ١٦٧) .
ويضيف لهذه الخصلة خصالاً أخرى كتجنب الوشاة ، وقبول الاعتذار وهى من صور العفو أو ضبط النفس ص ١٨٢ .

ويوجه ابن حبان الحديث وجهة أخرى فيتحدث عن لزوم النصيحة للمسلمين كافة وترك الخيانة لهم بالإضمار والقول والفعل معاً . والنصيحة هنا يمكن أن تدخل فى الإرشاد النفسى counseling وهو من فروع علم النفس الحديث (ص ١٩٤ — ١٩٨).

ويعود مرة أخرى لموضوع ضبط النفس فيحثنا على لزوم الحلم عند الأذى . فالحلم عظيم الشأن ، رفيع المكان ، محمود الأمر ، مرضى الفعل . والحلم يشتمل على المعرفة والصبر والأناة والتثبت (٢٠٨ — ٢١٥) . كما يوصينا أيضا بالرفق فى بعض

الأمور وكراهية العجلة منها (أى التروى وهو من الموضوعات التى تدرس فى علم النفس الحديث كما سبق أن أشرنا (ص٢١٥ ـــ ٢١٨) .

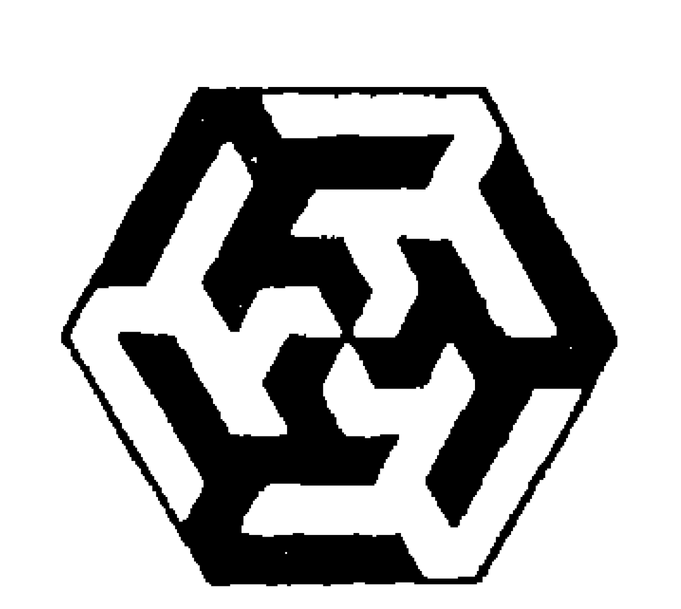
ومن الوصايا التى يقدمها ، ونجد لها مقابلاً فى دراسات علم النفس الحديث ، استحباب التفريج عن الناس بقضاء الحوائج ، وهو يقابل سلوك المساعدة helping behavior أحد موضوعات علم النفس الاجتماعى social psychology (ص ٢٤٦ ـــ ٢٥٢) .

ومن الموضوعات التى تطرق لها أيضاً الحث على سياسة الرياسة ، ورعاية الرعية . ويستدل على ذلك بحديث الرسول الكريم ﷺ (كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته) . وهو هنا يحدد العلاقة بين البشر سواء كانوا رؤساء أو مرءوسين ، علماء أو متعلمين ، آباء أو أبناء ويركز على تعاهد الرعية للملوك ، ويحدد علاقتهم بهم ، ويحدد تدرج السلطة أيضا .

والحديث المستفيض الذى يقدمه هنا ينتمى لعلم النفس الحديث من زاويتين ، الأولى ما يمكن أن يدخل فى إطار موضوع القيادة leadership ، وبناء الجماعات وهى من موضوعات علم النفس الاجتماعى وديناميات الجماعة . والزاوية الثانية هى موضوع التنشئة الاجتماعية Socialization . وكيف يمكن الاستفادة من هذه العلاقة فى تربية النشء وحسن سياسته وتوجيهه .

أوجه الاستفادة من هذا الكتاب :

يمكن الاستفادة من هذا الكتاب فى مجالى علم النفس المعرفى cognitive Psychology وعلم النفس الاجتماعى .





أدب الدنيا والدين

للماوردى

عرض د / إبراهيم شوقى

التعريف بالمؤلف :

هو على بن محمد بن حبيب البصرى المعروف بالماوردى ، نسبة إلى بيع ماء الورد .

ـــ فقيه وأصولى ومفسر وأديب وسياسى .

ـــ فقيه شافعى ، يميل إلى مذهب الاعتزال .

ـــ أخذ الفقه عن أبى القاسم الصيمرى بالبصرة ، ثم عن الشيخ أبى حامد الإسفراينى ببغداد .

ـــ وولى بالقضاء ببلدان كثيرة ، وبلغ منزلة عند الملوك وكبار الأمراء ورقى لمنصب « أقضى القضاة » فى أيام القائم بأمر الله العباسى .

ـــ توفى فى آخر سنة ٤٥٠ هـ . ببغداد ، وعمره ست وثمانون سنة .

ـــ من تصانيفه فى الفقه والأدب :ـــ

الحاوى الكبير فى فروع الفقه الشافعى .

أدب الدنيا والدين .

قانون الوزارة .

قوانين الوزارة .

سياسة الملك .

نصيحة الملوك .

تفسير القرآن الكريم .

النكت والعيون .

الأحكام السلطانية .

(انظر معجم المؤلفين لكحالة ، وفيات الأعيان لابن خلكان ، والأعلام للزركلى).

الباب الأول :في فضل العقل وذم الهوى
وفيه يقسم العقل إلى نوعين ، عقل غريزى وهو ذكاء بالطبع ومكتسب وهو ذكاء بالخبرة ، ويعرض للفروق والعلاقات التى تسود بينهما (ص ٦ — ١٢) ثم يعرض لفضائل العقل ورذائل الحمق (ص ١٢ — ١٦) ويشير بعد ذلك إلى الهوى وماهيته ومضاره ووجوب جهاده (ص ١٧ — ٢٣) .

وينفرد هذا الباب بدلالة هامة ، تتمثل فى تقسيم العقل إلى غريزى ومكتسب ويشير الذكاء الغريزى إلى الإستعداد Aptitude الذى إذا نُمِّىَ بالخبرة والتجربة صار قدرة Ability أو ذكاء بالخبرة بعد أن كان ذكاء بالاستعداد ، ونجد فى ذلك أن الذكاء Intelligence محصلة لإسهامات كل من الوراثة والبيئة . كذلك نجد فى الباب نفسه أن وظيفة العقل كف الدوافع الفطرية ، ويقصد بها الغرائز .

الباب الثانى : باب أدب العلم

وفيه يعرض لفضل العلم على المال وفضل العلماء على الأغنياء والأمراء . كما يفاضل بين العلوم ، فمن أفضلها علوم الدين ، وبخاصة الفقه ؛ لأن العبادة بدون علم بها قد لاتكون عبادة . ثم يعرض لكيفية طلب العلم ووسائله كالتدرج واستخدام الرموز بين العلماء ، ثم يعرض لمشكلات التواصل بينهم وأسبابها كوجود علة فى الرسالة ذاتها أو علة فى المستمع كالبلادة أو عدم صبره على طلب الفهم ، أو عدم القدرة على الحفظ ، والتى يمكن علاجها بكثرة الدرس وإدامة النظر ، كما يشير إلى أهمية تسجيل العلم كتابة لعدم نسيانه ثم يعرض للأسباب التى تحول دون فهم معنى الكلام سواء كان لفظاً أو خطاً .

كما يتناول أهم واجبات المتعلم نحو معلمه (الخضوع والطاعة والتوقير لمعلمه) ، كذلك يعرض لآداب العالم كعدم التفاخر بما تعلمه وعدم الفتوى بدون علم (ص ٥٩ — ٦١) ، وهو ما يمثل بعض أشكال السلوك الأخلاق للمعلم Moral Behavior كما يحث على مراعاة قدرات المتعلمين حتى لا يثار الملل لدى الأذكياء أو العجز فى عقول البلداء الخاملين وهو ما يؤكده علماء النفس التربوى Educational Psychology (ص ٤٣ — ٤٤) .

وفى هذا الباب نلمح فكرة التدرج فى طلب العلم والمران Training (٣٦ — ٣٨) ودور الاستبصار كطرق للتعلم Learning كما يعرض لمشكلات التواصل Communication ومنها عيوب أو اضطرابات الذاكرة والدافعية للتواصل والبلادة (انخفاض الذكاء ص ٤٢ — ٤٦) ويشير إلى علاج مشكلات الذاكرة بكثرة الدرس وإدامة النظر وهى نصيحة تختص بعملية تثبيت المعلومات Fixation فى الذاكرة حتى يسهل استدعاؤها Recall

(ص ٤٥) . كما يحث فى الباب نفسه على إثارة دافعية المتعلم عن طريق الاقتناع عن استخدام العقاب Punishment أو التوبيخ أو التعنيف للمتعلمين (ص ٦٩) كذلك نجده يذم المتعلم بدون فهم ويشار إليه حديثاً بالذاكرة الصماء Role memory (ص ٤٥) .

الباب الثالث : باب أدب الدين

ويعرض لجوانب التكليف الإلهى للعباد التى تشمل الأوامر والنواهى ، سواء على مستوى الاعتقاد أو الفعل . كما يعرض للفرائض وفقاً لأولوية فرضها وأهمية كل فريضة والمفاضلة فيما بينها . كما يشير لفكرة التدرج فى التكليف والحث على الصبر وعلى فعل الطاعات والصبر عن فعل المعاصى .

ثم يعرض لأقسام موقف الإنسان من العبادات : وهى الاكتمال أو التقصير أو الزيادة فيما كلف . وبعد ذلك يحذر من الافتتان بالدنيا والانشغال بملذاتها . ثم يعرض لأفكار نظرية ونماذج من الصحابة الذين لا يخشون الموت ويتوقعونه فى أى لحظة فتوقع الموت ينم عن عدم الاكتراث بالدنيا والإعداد للآخرة .

ويلاحظ أن المؤلف يشير إلى أن بعض الناس يمارس العبادة بالزيادة عما كلف اقتداء بغيره من الأخيار(ص ٨٧ – ٨٨) وفى ذلك إشارة إلى مفهوم الاقتداء أو النمذجة Modeling وهو أحد أساليب التعلم الاجتماعى Social learning . كذلك فى الحث على كف الشهوات نجد الإشارة إلى قمع الشهوات والسيطرة عليها . كما نجد إشارة صريحة إلى الخوف من الموت وهو يمثل أحد أنواع القلق ويسمى قلق الموت Ansiety of death أما عن مظاهره السلوكية والوجدانية فقد وردت فى هذا الباب (٩٥ — ١٠٦) .

الباب الرابع : أدب الدنيا

وفى هذا الباب يشير المؤلف إلى أن الإنسان مخلوق عاجز بالنسبة لبقية المخلوقات لديه العديد من الحاجات التى تتطلب الإشباع ، وهو بالتالى أكثر حاجة إلى خالقه . ويعرض أيضاً لقواعد صلاح الدنيا وهى : دين متبع ، وسلطان قاهر ، وعدل شامل وأمن عام ، وخصب دائم وأمل فسيح ، ثم يعرض لقواعد إصلاح حال الإنسان وهى النفس المطيعة والألفة الجامعة (المؤاخاة) والمادة الكافية ويقصد بها أن للإنسان قواماً أو مادة يلزمها الكسب لكى تدوم له حياته ويستقيم له دينه ، ويلى ذلك عرض لمصادرالكسب وأنواع الصناعة ، ودواعى الإفراط فى طلب المال .

وفى هذا الباب نجد الإشارة إلى عجز الإنسان وكثرة حاجاته Needs ودوافعه Motives (ص ١٠٧) . ويشير أيضاً إلى الحاجة إلى الأمن Needs of security وهى إحدى الحاجات النفسية التى تتطلب إشباعاً ، كما يشير إلى تباين شدة هذه الحاجات بين

الأفراد (ص ١١٠) . وهى ظاهرة عامة يشار إليها بالفروق الفردية Indivridual defferences . أما بالنسبة لأفكاره عن أسباب الألفة والمؤاخاة (الدين ــ النسب ــ المصاهـــــرة ... الخ (ص ١٤١ ــ ١٤٣) . فهى ترتبط بمجال العلاقات الاجتماعية بين الأفراد Interpersonal relationshyes . أما بالنسبة للخصائص الإيجابية والسلبية للبشر ومحكات اختبار الأصدقاء (ص ١٤١ ــ ١٤٣) فهى تشير إلى سمات الشخصية Personality traits . وفى أثناء الحديث عن البر نلمح أفكاراً عن سيكولوجية العطاء (الكرم وحسن الثقة) وسيكولوجية البخـل (الشره وسوء الظن) وهو ما يتصل بدافع التملك Possessivenes . كما يعرض لدوافع جمع المال ويحث على القناعة Satisfaction ويعــرض لمستوياتهـــا (ص ١٥٥ ــ ١٧٨) . كما يشير إلى طرق الكسب ومنها المهن والصناعة فيعرض لأنواعها ودرجاتها وهو تقسيم يهم دارس علم النفس الصناعى والمهنى Occupational & Industrial Psychology (ص ١٧٩ ــ ١٨٩) .

الباب الخامس : أدب النفس

يعرض الماوردى لنوعين من التأديب هما :

١ ــ تأديب الوالد لولده فى صغره وهو ما يتصل بمفهوم التنشئة الاجتماعية Socialization .

٢ ــ أدب يلزم الإنسان عند نشأته وكبره (ص ١٩٨ ــ ١٩٩) .

ويعرض للنوع الأخير فى شقين هما :

أ ــ أدب المواضعة والاصطلاح : أى اتباع ما استقر عليه العقلاء واستحسنه الأدباء .

ب ــ أدب الرياضة والاستصلاح : وهو أدب لا يختلف العقلاء فى صحته أو خطئه ؛ لأنه يقوم على صحة الدليل والحجة . ويلاحظ أن هذا النوع من التأديب يتصل بمفهوم المجاراة الاجتماعية Social comformity التى قد تهدف إلى تحقيق التوافق الاجتماعى Social Adjustment (ص ١٩٩ ــ ٢٠٠) .

ويعرض « الماوردى » لأدب الرياضة والاستصلاح من خلال ستة فصول على النحو التالى :

الفصل الأول : فى مجانبة الكبر والإعجاب وفيه يذم الكبر والمدح ويعرض لأحاديث وروايات وحكايات وأشعار عن مضار الكبر . ويتصل ما ورد فى ذلك بمفهوم صورة الذات Self Image (ص ٢٠٢ ــ ٢٠٧) .

الفصل الثانى : فى حسن الخلق وفيه يعرض لمترتبات حسن الخلق أو سوئه ثم للأسباب التى تغير من الخلق أو الطباع كالولاية

والعزل والغنى والفقر والهموم والأمراض وكبر السن ، باعتبار أنها الأسباب التى تساعد على تغير المزاج والطباع وهو ما يتصل بتغير الشخصية (ص ٢٠٧ — ٢١١) .

الفصل الثالث : فى الحياء . وفيه يحث المؤلف على الحياء لأنه رادع لأهواء النفس ، ويقسم الحياء إلى حياء من الله ، وحياء من الناس ، وحياء من النفس . ونجد فى هذا الفصل بعض الدلالات التى تتصل بعدد من الأرجاع الإنفعالية Emational Reactions كالشعور بالذنب Cuilty feeling والخجل Shame (ص ٢١١ — ٢١٥) .

الفصل الرابع فى الحلم والغضب :

وفيه يحث على الحلم باتخاذ أفضل أسبابه وهى رحمة الجهال والقدرة على الانتصار وحسن الثقة والترفع عن السباب والاستهانة بالمسيىء والاستحياء من ضراء الجواب والخوف من العقوبة وعدم الوفاء والمكر وغيرها .

كذلك يذم فقدان الغضب فى الأشياء المغضبة . ثم يعرض لمقارنة بين الحزن والغضب يتبعه ذكر لوسائل تسكين الألم بذكر الله والخوف منه والطاعة له وتذكر مترتبات الغضب وتذكر ثواب العفو والصفح .

ويتصل ما ورد فى هذا الفصل بالاضطرابات الانفعالية Emotional disorders مثل التبلد الانفعالى Blunting or Flattening of emotion وشدة الانفعال الذى يشار إليه حديثاً بعدد من المفاهيم النفسية مثل سرعة الانفعال Irritobility or nervousness وطاقة الاستثارة Excitatory potential (ص ٢١٥ — ٢٢٣) .

الفصل الخامس : فى الصدق والكذب :

وفيه يعرض لدواعى الصدق (وهى العقل والدين) ودواعى الكذب (اجتلاب النفع واسترفاع الضر والتشفى من عدو) ويذكر علامات الكذاب يتبعه حديث عن الصدق الذى يقوم مقام الكذب فى القبح كالغيبة والنميمة والسعاية (ص ٢٢٤ — ٢٣١) ويتصل ما ورد فى هذا الفصل بالسلوك غير الأخلاق Immoral behavior .

الفصل السادس : فى الحسد والمنافسة :

ويعرض فيه لمضار الحسد وأسبابه كفضل المحسود على الحاسد وبغض المحسود ، أو شح فى الحاسد وبخله . كما يعرض لطرق مقاومة الحسد كسقام الجسد وانخفاض المكانة بين الناس ومقتهم له إلى جانب اجتناب الأوزار فى مخالفة الله تعالى ومعارضته لقضائه .

وتعد الغيرة Jealousy والحسد Covetousness من الانفعالات المركبة التى تشتمل على عديد من الانفعالات كالغضب والخوف بجانب الشعور بالنقص

والكآبة . وللحسد مترتباته النفسية الاجتماعية تَعَرَّضَ لذكرها الماوردى فى فصل الحسد والمنافسة . ويتعرض المؤلف إلى طرق علاج اضطرابات الانفعال كالحسد عن طريق الدين والعقل ويقترب ذلك من أسلوب العلاج السلوكى المعرفى الذى يتبعه بعض المعالجين السلوكيين المحدثين (ص ٢٣١ ـــ ٢٣٦) .

الباب السادس : أدب المواضعة

ويضم ثمانية فصول هى :

الفصل الأول فى الكلام والصمت :

وفيه يعرض لأهمية الكلام كوسيلة للتعبير عن مستودعات الضمائر ، ويعرض أيضاً لشروط الكلام وهى : ـــ أن يكون الكلام لداع يدعو إليه ، وأن يأتى فى موضعه ، وأن يقتصر منه على قدر حاجته ، وأن يتخير اللفظ الذى يتكلم به .

ثم يعرض لأوجه صحة المعانى ويليها أوجه فصاحة الألفاظ ، ثم يختتم هذا الفصل بذكر آداب الكلام ، كعدم التجاوز فى المدح وفى الذم وعدم الاسترسال فى وعد أو وعيد وأن يكتمل القول بالفعل والعمل .

وفى هذا الفصل نجد الإشارة إلى دور الكلام Speech كأحد وسائل التخاطب فى توصيل المعانى بين الأفراد . ويشير أيضاً إلى دوافع سلوك الكلام ومنها أن يكون الكلام لداع ، فإن لم يكن لداع فَقَدَ معناه (ص ٢٣٧) وهو ما يسمى اللغو وقد يسمى بالإنجليزية Verbegeration وفى عرضه لأوجه صحة المعانى ، يشير إلى علم دراسة المعنى أو الدلالة Semanties وهو أحد فروع علم اللغة الذى يدرس الشروط الواجب توافرها فى الرموز حتى تكتسب القدرة على نقل المعنى وهو الهدف الأساسى للغة (ص ٢٣٧ ـــ ٢٤٧) .

الفصل الثانى فى الصبر والجزع :

وفيه يعرض لأقسام الصبر وهى ، الصبر على الأوامر ، والصبر على المكاره ، والصبر على ما فات إدراكه ، والصبر فيما يخشى حدوثه ، والصبر فيما يتوقعه من رغبة (ص ٢٤٨ ـــ ٢٥٢) . ويجدر بالذكر أن بعض أنواع الصبر كالصبر على الأوامر والصبر على المكاره تتصل بمفهوم نفسى وهو المثابرة Persistence وإن كان مفهوم الصبر أكثر عمومية من المثابرة ، فليس كل صبر مثابرة ، وإنما المثابرة تعد بعض أقسام الصبر .

ثم يعرض بعد ذلك لأسباب تسهيل المصائب وتخفيف الشدائد ومنها العلم بأن المال لا يدوم وأن الشدائد ستنجلى وأنها لا تنقصر بجزع ولا تطول بصبر وهو ما يتصل بطرق العلاج السلوكى المعرفى لتحقيق التوافق النفسى والاجتماعى (ص ٢٥٢ ـــ ٢٦٠) .

الفصل الثالث : فى المشورة

وفيه يحث على مشورة ذوى الرأى الناصح

والعقل الراجح خشية الندامة أو الملامة بعد اتخاذ قرار ما . ثم يذكر خصال أهل المشاورة الواجب استشارتهم ومنها العقل الكامل والدين والتقوى والنصح والود وسلامة الفكر من الهم والحياد . يلى ذلك عرض لواجبات أهل الشورى كالإخلاص فى تقديم النصح وعدم تقديم المشورة إلا بعد طلبها (ص ٢٦٠ - ٢٦٦) .

أما الفصل الرابع : يبحث فيه الماوردى على كتمان الأسرار لما له من فوائد ويذم من لا يكتمون سرًّا ، حيث يكون لهم ثلاثة أحوال هى : ضيق الصدر وقلة الصبر ، والغفلة عن تحذير العقلاء ، والسهو عن يقظة الأذكياء ، وما ارتكبه من الغرر واستعمله من الخطر . ثم يعرض للمقارنة بين حفظ الأموال الخاصة بالغير ، وحفظ الأسرار ، ويستخلص أن الأول أيسر من الثانى ولذا فإن الأخير يتسم بالندرة بالمقارنة بالأول . كما يعرض لصفات أمناء السر ومنها العقل والتدين والود والكتمان بالطبع ثم يحذر بعد ذلك من كثرة المستودعين لسر الشخص ، فكثرتهم سبب الإذاعة وطريق الإشاعة (ص ٢٦٦ — ٢٦٩) .

ويتصل الفصلان السابقان بعملية التشاور Consultation وهى أحد أساليب اتخاذ القرار فى مجال علم النفس الصناعى والإدارى ، كما يلاحظ أن الصفات التى يذكر الماوردى أنه يجب أن يتحلى بها الشخص الذى يقدم المشورة هى نفس الصفات التى يجب أن يتحلى بها المرشد النفسى (ص ٢٦٠ — ٢٦٦) .

الفصل الخامس : فى المزاح والضحك

وفيه يذكر أن للمزاح إزاحة عن الحقوق ويؤدى إلى القطيعة والعقوق وينصح بأن يكون المزاح فى حدود إيناس المصاحبين والتودد إليهم بجميل القول ومستحسن الفعل ، لأن الإكثار من الضحك يفقد الهيبة والوقار ، ويورد بعض الأحاديث النبوية والأشعار والحكايات التى تتصل بهذا الجانب . ويتصل هذا الفصل بمجال السلوك الأخلاقى خاصة فى السياق الاجتماعى (ص ٢٧٠ — ٢٧٤).

الفصل السادس : فى الطيرة والفأل

وفيه يعرض لحكايات عن الطيرة لدى الفرس والعرب بجانب عدد من الأحاديث النبوية والروايات التى تستهجنها . ويشير إلى الفأل بأنه تقوية للعزم وباعث على الجد ومعونة على الظفر ويحث كذلك على التفاؤل وحسن الظن . ويقترب ما ورد فى هذا الفصل بمفهومى التشاؤم Pessimism والتفاؤل Optimism وهما أنواع من المعتقدات Believes فالتشاؤم هو الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنزع بطبيعتها إلى الشر أو الاعتقاد بأن كفة الشر والشقاء أرجح من كفة الخير والسعادة ، عكس التفاؤل الذى يبعث على تقوية العزم والاجتهاد

(ص ٢٧٤ ـ ٢٧٧).

الفصل السابع : فى المـــروءة

ويقصد بالمروءة مراعاة الأحوال إلى أن تكون النفس على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد ، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق ، ويذكر أن من شروط المروءة التعفف عن الحرام والتصلف عن الآثام والإنصاف فى الحكم والكف عن الظلم إلى آخره من الصفات الحميدة . كما يذكر أن من دوافع المروءة علو الهمة وشرف النفس . ثم يعرض لشروط مروءة العبد فى نفسه ، وهى العفة عن المحارم والآثام والنزاهة عن المطامع والصيانة (صيانة النفس عن تحمل المنن) أما شروط المروءة فى غيره فهى المؤازرة (وهى الإسعاف بالجاه فى النوائب) والمياسرة (العفو عن المفوات والمسامحة فى الحقوق) والأفضال (أفضال اصطناع وأفضال استكفاف ودفاع)

ويذكر الماوردى أن الكتاب كله فى شروط المروءة وحقوقها ، وهو ما يقترب من مفهوم السلوك الأخلاقى(ص ٢٧٧ ـ ٣٠٥)

الفصل الثامن : فى آداب منثورة

ويختص بتناول عدد من الآداب كآداب الملبس (ومنها التوسط والاعتدال فى الزى حسب القدرة المالية والمنزلة والحال ، وآداب النوم حيث يذم نوم الصبح ونوم العشى ويحث على تصفح ما صدر عن العبد فى نهاره قبل نومه . كما يعرض لدوافع سلوك الأكل والشرب وهى الحاجة والشهوة كذلك لدوافع الحاجة إلى الملبس وهى ستر العورة وللتجمل والزينة . كما يحث على تصفح أحوال الغير والاقتداء بمحاسنهم وتجنب عيوبهم . كما ينصح بالتفكير فى عاقبة السلوك قبل القيام به . ويلاحظ أن هذا الفصل يقدم عدداً من الإرشادات النفسية التى تخدم غرضاً توافقياً ، وهو ما يتصل بمجال علم النفس الإرشادى والصحة النفسية. . ..

أوجه الاستفادة من الكتاب فى علم النفس :

يمكن الاستفادة من هذا الكتاب فى مجالى علم النفس العام ، والشخصية .





أسرار البلاغة في علم البيان للجرجاني

عرض د . طريف شوقي

التعريف بالمؤلف :

ولد الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني سنة ٤٠٠ هـ — ١٠١٠م ، بمدينة جرجان ، ولقب بإمام علوم اللغة في عصره ، وقد اهتم بتدوين علم البلاغة ووضع قوانين للمعاني والبيان لما تحكمت في عصره دولة الألفاظ واستبدت على المعاني ، وطال الوقوف على مدلول الألفاظ المفردة والجمل المركبة ، والانصراف عن المعاني إلى الأساليب ، ومغازي التراكيب .

ومثل عبد القاهر في أسرار بلاغته ودلائل إعجازه (أشهر كتابين له) كمثل ابن خلدون في مقدمته ، فعبد القاهر يعد أول من أسس من هذا الفن (البلاغة) قواعده ، وأوضح براهينه ، وأثبت فوائده ، ورتب أفانينه كما يقول يحيى بن حمزة الحسيني الذي كتب (الطراز في علوم حقائق الإعجاز) وهو أحسن ما كتب في البلاغة بعد عبد القاهر .

وكان عبد القاهر بجانب شهرته في علوم اللغة ، مشتغلاً بعلوم الكلام ، وفقيهاً ، وقد توفي رحمه الله عام ٤٧١ هـ .

مقدمة الكتاب :

يتحدث فيها عن وظيفة اللغة وأهميتها ، ومكانة المعنى والدلالة فيها ، وكيف أن اللغات تتفاضل في حقيقتها بالبيان ، وهو

تأدية المعاني التي تقوم بالنفس تامة على وجه يكون أقرب إلى القبول وأدعى إلى التأثير ، فالحسن والقبح لا يتوقف على اللفظ والجرس ولكن العبرة بالمعنى . كالتجنيس فإنك لا تستحسن فيه تجانس اللفظين إلا إذا كان موقع معناهما من العقل موقعاً (حميداً) ، فالألفاظ خدم المعاني ، فمن نصر اللفظ على المعنى ، ربما طمس بكثرة ما يتكلفه المعنى وأفسده ، فاللفظ لا يجتلب من أجل السجع ، فالمتكلم لم يقد المعنى نحو التجنيس والسجع ، بل قاده المعنى إليهما (ص٤ – ١٠) ويردف قائلاً : اعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته ، أن أتوصل إلى بيان أمر المعاني وأفضل أجناسها وأنواعها ، وأبين أحوالها في كرم منصبها من العقل ، وقرب رحمها منه ، وأن من الكلام ما هو كما هو شريف في جوهره كالذهب الإبريز (لأنه محمل بالمعنى الجلي) ، وجل المعول في شرفه على ذاته ، وإن كان التصوير قد يزيد في قيمته ويرفع من قدره ، ومنه ما هو (ما لا يحتوي على قدر كاف من المعنى) كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة ، فلها قيمة تغلو ، ومنزلة تعلو ، حتى إذا خانت الأيام فيها أصحابها ، وفجعتهم فيها بما سلب حسنها المكتسب بالصنعة ، فلم يبق منها إلا المادة العارية من التصوير ، والطينة الخالية من التشكيل سقطت قيمتها ، وانحطت رتبتها ، وعادت الرغبات التي فيها زهداً (ص ١٩ – ٢٠) .

تجدر الإشارة إلى أن هذه الزاوية من النظر من حيث التركيز على المعنى في اللغة كانت موضع اهتمام باحثي علم اللغويات النفسية .

ثم ينتقل بعد ذلك ليعرض أهم مباحث هذا العلم ، ويرى أن الاستعارة والتشبيه والتمثيل أصول وأن جل محاسن الكلام – إن لم نَقُلْ كلها – متفرعة عنها وراجعة إليها ، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في منصرفاتها . ويبدأ في عرضها على نحو مفصل فيما يلي :

(١) تعريف الاستعارة :

أن يكون لفظ الأصل (المشبه به) في الوضع اللغوي معروفاً ، تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع ، ثم يستعمل في غير ذلك الأصل ، وينقل إليه نقلاً غير لازم ، فيكون هناك كالعارية وتنقسم إلى قسمين :

أ) الاستعارة غير المفيدة :

هي اللفظ الذي استعمل في غير الجنس الذي وضع له في اللغة ، كأن نضع للعضو الواحد أسماء كثيرة بحسب اختلاف الأجناس نحو وضع الشفة للإنسان ، والمشفر للبعير ، فإذا استعمل الشاعر شيئاً منها في غير الجنس الذي وضع له ، كأن يستعمل الشفة للبعير ، فقد استعار منه

(ص ٢٢ - ٢٣) .

ب) الاستعارة المفيدة :

ما بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وعرضاً من الأغراض لولا مكان تلك الاستعارة لم يحصل لك ، مثال قولنا : رأيت أسداً ، لتعني رجلاً شجاعاً (ص ٢٤) .

والاستعارة تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ ، وأنها تبرز البيان في صورة مستجدة تزيد من قدره نبلاً ، وتوجب له بعد الفضل فضلاً .
(ص ٣٢ - ٣٣) .

(٢) أقسام الاستعارة :

اعلم أن كل لفظة دخلتها الاستعارة المفيدة فإنها لا تخلو من أن تكون اسماً أو فعلاً ، فإذا كانت اسماً فإنه يقع مستعاراً في قسمين .

(١) أن تنقله من مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت ومعلوم وذلك قولك : رنت لنا ظبية وأنت تعني امرأة (استعارة تحقيقية) .

(٢) أن يؤخذ الاسم عن حقيقته ويوضع موضعاً لا يبين منه شيء يشار إليه ، فيقال هذا هو المراد بالاسم ، والذي استعير له وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائباً منابه (الاستعارة التخيلية) فالتشبيه في الأول مباشر ، وفي الثاني يتراءى لك بعد أن تخرق إليه سرًّا ، وتعمل تأملاً وفكراً ، فهو أمر تخيلي كأن تقول كلمتني عيناه عما يحوي قلبه ، كأن تثبت الكلام للعين وهو أمر متخيل (ص ٣٤ - ٣٥) .

(٣) دلالة الحال :

يروي الشيخ عبد القاهر حديثاً للجمحي عن لغة العيون هذا وصفه : قال أحدهم أتيت للجمحي أستشيره في امرأة أردت التزوج بها فقال : أقصيرة هي أم غير قصيرة ؟ قال : فلم أفهم ذلك ، فقال لي : كأنك لم تفهم ما قلت ، إني لأعرف عين الرجل إذا عرف ، وأعرف فيها إذا أنكر ، وأعرف إذا لم يعرف ولم ينكر . أما إذا عرف فإنها تخاوص (إذا غض من بصره قليلاً مع تحديق) وإذا لم يعرف ولم ينكر فإنها تسجو (تسكن) وإذا أنكر فإنها تجحظ (إذا عظمت مقلتها) (ص ٣٩) .

وهذا الحديث يتضمن إشارة إلى أحد الموضوعات الهامة في علم النفس الاجتماعي وهو : التخاطب غير اللفظي ، وأهمية عنصر التقاء العيون Eye Contact في إقامة تفاعل اجتماعي أكثر فعالية مع الطرف الآخر ، وكيف يمكن استخدام وسائل التخاطب غير اللفظي في توضيح المعنى للطرف الآخر ، وزيادة إمكانية التأثير فيه .

(٤) طرق الاستعارة :

ويفصل القول في ضروب الاستعارة وهي عنده تتمثل في :

(أ) الاستعارة المتحدة في الجنس المختلفة الأنواع ومثاله : استعارة الطيران لغير ذي الجناح إذا أردت السرعة .

(ب)الاستعارة القريبة من الحقيقة كقول المتنبي مادحاً سيف الدولة :

نثرتهم فوق الأحيدب نَثْرَةً
كما نثرت فوق العروس الدراهم

(ج)الاستعارة فيما وجه الشبه فيه حقيقي : أي يكون الشبه مأخوذاً من صفة هي موجودة في كل واحد من المستعار له .

(د)وجه الشبه العقلي في الاستعارة : حيث يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقلية وذلك كاستعارة النور للبيان والحجة الكاشفة عن الحق المزيلة للشك النافية للريب ، ويشير إلى أهمية ذلك الضرب من الاستعارة بقوله « إن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها ، وهي على ثلاثة أصول :

أ – أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة المدركة بالحواس على الجملة للمعاني المعقولة مثل استعارة القسطاس للعدل ، فهذا شبه أخذ من محسوس (عياني) لمعقول (مجرد) .

ب — أخذ الشبه من المحسوس للمحسوس ثم الشبه عقلي مثل قول الرسول ﷺ « إياكم وخضراء الدمن » الشبه مأخوذ للمرأة من النبات ، وكلاهما جسم إلا أنه لم يقصد بالتشبيه خصائص النبات من شكل ولون وطعم ، بل القصد شبه عقلي بين المرأة الحسناء من المنبت السوء ، وبين تلك النابتة على الدمنة (الموضع الذي فيه النفايات) وهو ما كان حسن الظاهر في رأي العين مع فساد الباطن .

ج – أخذ الشبه من المعقول للمعقول : كأن نصف الجهل بالموت (ص ٤٩ – ٥١) .

(٥) حقيقة التشبيه والتمثيل :

الشيئان إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين :

١) التشبيه : وذلك بأن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج منه إلى تأويل مثل : تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة ، والشكل نحو أن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة .

٢) التمثيل :الشبه الذي يحصل بضرب من التأول ، وذلك كأن تُرجِع وجه الشبه إلى معنى يتحقق في الطرفين بشيء من الحيلة والتلطف ، أى أنه تشبيه عن طريق العقل والمقاييس التي تجمع بين الشيئين من حكم تقتضيه الصفة المحسوسة لا في نفس الصفة ، كقولهم في صفة الكلام : ألفاظه كالماء في السلاسة .

ثم يعقد تفرقة بين التشبيه والتمثيل فيبين أن التشبيه عام والتمثيل أخص منه ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلاً ، وإن التشبيه أقوى من التمثيل فى وجه الشبه ، ثم

يتحدث على نحو من التفصيل عن الشبه العقلي .

(٦) مواقع التمثيل وتأثيره في النفس :

إن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني ، أو برزت هي باختصار في معرضه رفع من أقدارها ، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها ، فإن كان حجاجاً كان برهانه أنور وبيانه أبهر ، وإن كان وعظاً كان أدعى للفكر وأبلغ في التنبيه والزجر (ص ٩٢ - ٩٥) .

فقابل بين أن تقول : إن الذي يعظ ولا يتعظ يضر بنفسه من حيث ينفع غيره - وتقتصر عليه . وبين أن تذكر المثل فيه على ما جاء في الخبر من أن النبي ﷺ قال : « مثل الذي يعلم الخير ولا يعمل به مثل السراج الذي يضيء للناس ويحرق نفسه » (ص ١٠١) .

(٧) أسباب قوة تأثير التمثيل وعلله النفسية :

١) أول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي (مجرد) إلى جلي (عياني) ، وتأتيها بصريح بعد مكني ، وأن تردها إلى الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ، فكما قالوا ليس الخبر كالمعاينة (ص ١٠٢) .

٢) ضرب آخر من الأنس وهو ما يوجبه تقدم الإلف ، ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس أولاً عن طريق الحواس والطباع ، ثم من جهة النظر والرؤية ، فهو إذن أمس بها رحماً ، وإذا نقلتها في الشيء بمثله عن المدرك بالفعل المحض إلى ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع ، فأنت كمن يتوسل إليها للغريب بالحميم (ص ١٠٢ - ١٠٣) .

٣)إننا نعلم أن المشاهدة تؤثر في النفوس مع العلم بصدق الخبر ، فأنت إذا قلت للرجل (أنت مضيع للحزم في سعيك ، وطالب لما لا تناله) ، ثم عقبته بقولك (وهل يحصل في كف القابض على الماء بشيء مما يقبض عليه) ، ولو كان الرجل على طرف نهر في وقت مخاطبة صاحبه وإخباره له بأنه لا يحصل له سعيه على شيء ، فأدخل يده في الماء وقال : انظر ، هل حصل في كفي من الماء شيء كذلك أنت في أمرك « كان ذلك ضرب واعلم أني لست أقول لك إنك متى ألفت الشيء ببعيد عنه في الجنس على الجملة فقد أصبت ، بل أقوله بعد تقييد ، وبعد شرط ، وهو أن تصيب بين المختلفين في الجنس ، وفي ظاهر الأمر شبهاً صحيحاً معقولاً ، وتجد للملاءمة والتأليف السوى بينهما مذهباً ، وحتى يكون ائتلافهما الذي يوجبه تشبيهك من حيث العقل والحدس ، في وضوح اختلافهما من حيث العين والحس ، فإما أن تستكره الوصف وتروم أن تصوره حيث لا يتصور فلا (ص ١٣٠) .

٤)إدراك المشابهات الخفية التي يدق المسلك إليها ، والتي لا تنجلي إلا بعد التأنق في استحضار الصور وتذكرها وعرض بعضها على بعض ، وتجريدها من سائر ما يتصل بها ، نحو أن يشبه الشيء بالشيء في هيئة الحركة ، فتطلب الوفاق بين الهيئة والهيئة ، والهيئة مجردة من الجسم وسائر ما فيه من أوصاف (ص ١٣١) . أي كما يشير علماء النفس إدراك أوجه الشبه الجوهرية المجردة بين أشياء تبدو مختلفة ، وهي من بين القدرات العامة التي تقيسها اختبارات الذكاء ويطلق عليها القدرة على التجريد وكمثال على ذلك إدراك وجه الشبه بين الشجرة ، والذبابة ، ويعد الفرد مدركاً لوجه الشبه المجرد بينهما حين يقول إنهما كائنات حية تنمو وتموت .

(٩) الجملة والتفصيل في ضروب التشبيه والتمثيل :

١) « إن الجملة أبدا أسبق إلى النفوس من التفصيل ، وإنك تجد الرؤية نفسها لا تصل بالبديهة إلى التفصيل ، ولكنك ترى بالنظر الأول ، والوصف على الجملة ، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر ، فالجمل أبدا هي التي تسبق إلى الأوهام (الأذهان) وتقع في الخاطر أولاً ، وتجد التفاصيل مغمورة فيما بينها ، وتراها لا تحضر إلا بعد إعمال الرؤية واستعانة التذكر » (ص ١٣٨) .

وهذا التصور يعبر عما هو معروف من حقائق علمية في مجال سيكولوجية الإدراك من أن الفرد يدرك الشكل على نحو إجمالي أولاً ثم يبدأ في إدراك التفاصيل ، وأما قوله : « إن معرفة الشيء عن طريق الجملة غير معرفته عن طريق التفصيل » فهو قريب الشبه بالمبدأ الإدراكي السائد في مدرسة الجشتطالت من أن الكل لا يساوي مجموع الأجزاء .

٢) من شأن اعتبار كثرة من التفاصيل في التمثيل أن يزيد التأثير في النفس ، وخاصة حين يكون الشبه منطبقاً عبر هذه التفاصيل ، وكذلك كلما كان الشبه يرجع إلى صورة غريبة نادرة وبعيدة عن النظر وقليلة التردد عليه كانت أبدع على عكس تلك التشبيهات المبتذلة التي يكثر رؤيتها أبدا (ص ١٣٩ - ١٤٣) .

ويمضي الإمام الجرجاني في تناوله لمسائل دقيقة في التشبيه والتي من شأنها أن تزيده دقة وتأثيراً مثل : الجمع بين الشكل وهيئة الحركة في التشبيه ، والتشبيه المركب والفرق بينه وبين التشبيه المتعدد ، وقلب التشبيه أو العكس في طرفي التشبيه ، والفرق بين التشبيه والتمثيل ، والاستعارة والتمثيل ، ويعرج إلى موضوع آخر وهو السرقات الأدبية وكيفية الحكم فيها والفرق بين التخييل والاستعارة ، والتعليل ، وفي التخييل بغير تعليل ، والاستعارة مع تناسي التشبيه ، والفرق بين التشبيه والاستعارة ،

ويختم كتابه بالحديث عن الحقيقة والمجاز ، والفرق بين المجاز العقلي والمجاز اللغوي ، والفرق بين المجاز والاستعارة ، وكيف أن المجاز أعم من الاستعارة ، ونلمس في سياق استعراضنا لما كتبه عن المجاز اللغوي والمعنوي ذلك التصنيف الأساسي للمعنى في اللغة ، من حيث إن لكل كلمة معنى إشاريا ومعنى دلاليا ، ومدى اهتمامه بالتعامل مع المعنى الدلالي للغة وبيان مدي تأثيره في المتلقي ، وهي من نقاط الاهتمام الرئيسة في بحوث سيكولوجية المعنى Semantic .

أوجه الاستفادة من الكتاب في علم النفس :

يمكن الاستفادة من هذا الكتاب في مجال علم النفس الاجتماعي .

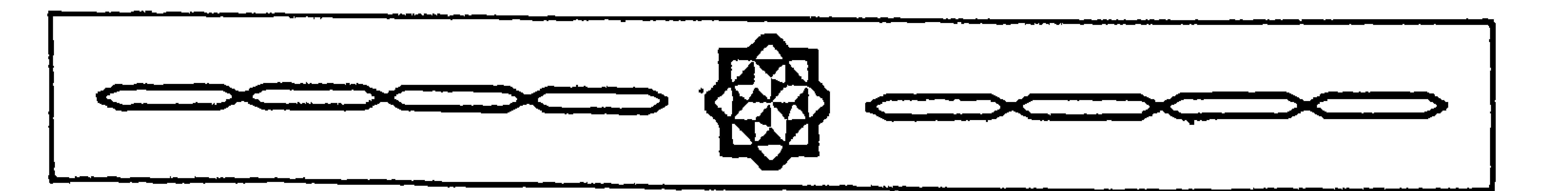




السنة الخامسة عشرة العدد الستون

شوال ـ ذو القعدة ـ ذو الحجة ١٤١١هـ مايو ـ يونيو ـ يوليو ١٩٩١م

○ دليل الباحث في « الاجتهاد »
قائمة ببليوجرافية منتقاة





إعداد: م. محيى الدين عطية

دليل الباحث فى الاجتهاد

قائمة ببليوجرافية

المحتويات

الاجتهاد

(١) الأيوبى ، محمد هشام . **الاجتهاد ومقتضيات العصور** : ـ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ـ دبلوم .

(٢) بحر العلوم ، محمد . **الاجتهاد : أصوله وأحكامه** . بيروت : دار الزهراء ، ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م . ٣١١ ص ؛ (رسالة ماجستير) .

(٣) بدر ، جمال مرسى . « الاجتهاد فى الوقائع المستحدثة » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة)

(٤) البوطى ، محمد سعيد رمضان . « الاجتهاد : حكمه ، مجالاته ، حجيته ، أقسامه » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥) جلال ، محمد سعاد . **الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية** : القاهرة : دار ثابت ، د. ت. ـ ٤٠ ص (أربعة عشر قرناً من الإسلام على الأرض) .

(٦) خليل ، عماد الدين : « حول الاجتهاد : الضرورات والحوافز ووسائل التحقيق » : **مجلة المسلم المعاصر** : س ١٢ : ع ٤٧ (رجب ١٤٠٦ هـ) ص ٥ – ٢٨ .

(٧) الذروى ، أحمد إبراهيم عباس . **نظرية الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية** : جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م - ٧٧ ص .

(٨) الزرقاء ، مصطفى . « الاجتهاد ودور الفقه فى حل المشكلات » **مجلة الدراسات الإسلامية** (إسلام أباد) مج ٢٠ : ع ٤ (أكتوبر ١٩٨٥ م - المحرم ١٤٠٦ هـ) ص ٤١ - ٥٥ .

(٩) سلقينى ، إبراهيم . « الاجتهاد ، حكمه ، هل كل مجتهد مصيب ؟ » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(١٠) السيوطى ، جلال الدين . **تقرير الاستناد فى تفسير الاجتهاد** ، تحقيق فؤاد عبدالمنعم - الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٤ م .

(١١) السيوطى ، جلال الدين . **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض** - الجزائر : المطبعة الثعالبية ، ١٣٢٥ هـ - ١٠٤ ص .

(١٢) الصديق ، محمد الصالح . « الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى وكتابه فى الاجتهاد » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(١٣) الصنعانى . **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد** ، تعليق : صلاح الدين مقبول . - الكويت : الدار السلفية ، ١٤٠٥ هـ .

(١٤) العمرى ، نادية شريف . **الاجتهاد فى الإسلام** . - بيروت مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م - ٢٧٦ ص ، ٢٤ سم .

(١٥) فيض الله ، محمد فوزى . **الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية** . - الكويت : دار التراث ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م - ١٨٨ ص ، ٢٤ سم .

(١٦) القرضاوى ، يوسف . « الاجتهاد : حكمه مجالاته ، حجيته ، أقسامه » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ : قسنطينة) .

(١٧) القرضاوى ، يوسف . **الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية** - الكويت : دار القلم ، ١٩٨٥ م .

(١٨) المدنى ، محمد . **مواطن الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية** : الكويت : مكتبة المنار ، د . ت . ٣٢ ص .

(١٩) المهدى ، الوافى . **الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية** : الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٤ م - ٤٦١ ص ، ٢٤ سم .

(٢٠) النجار ، عبد الرحمن محمد « الاجتهاد ومكانته فى التشريع الإسلامى » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٢١) الهويشى ، محمد بن إبراهيم . **الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية**

ـ الرياض : المعهد العالى للقضاء ، ١٣٨٩ هـ ـ ٤٥ ص . (رسالة ماجستير بإشراف عبد الرزاق عفيفى) .

(٢٢) هيتو ، محمد حسن ـ «الاجتهاد وأنواع المجتهدين .» **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية** (الكويت) س ٢ : ع ٤ (١٢/ ١٩٨٥ م) ص ٢٢٣ - ٢٦٠ .

(٢٣) وثير ، أمين الله . « الاجتهاد فى الإسلام » **مجلة الدراسات الإسلامية** (إسلام أباد) مج ١٤ : ع ٣ سبتمبر ١٩٧٩ م رمضان ١٣٩٩ هـ ص ١٩ - ٢٨ .

الاجتهاد ـ تاريخ

(٢٤) ابن عاشور ، الفاضل « الاجتهاد ماضيه وحاضره » . **مجلة الدراسات الإسلامية** (إسلام أباد) ع ٢ ، ص ٣٣ - ٥٨ .

(٢٥) أبو غدة ، عبد الفتاح ـ « الاجتهاد فى عهد النبى ﷺ » ، **فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٢٦) حميد الله ، محمد ـ « الاجتهاد فى عهد الصحابة » **فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة)

(٢٧) الزحيلى ، وهبة . « الاجتهاد فى عهد التابعين » ، **فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ : قسنطينة) .

(٢٨) السايس ، محمد على . **نشأة الفقه الاجتهادى وأطواره** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٠ م ـ ١١١ ص ب ٢٠ سم .

(٢٩) الصالح ، صبحى . « محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى القرن الثالث عشر الهجرى » **فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** . (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣٠) صبحى ، محمود . « الاجتهاد فى عهد الصحابة » . **فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣١) عيسى ، عبد الجليل . **اجتهاد الرسول ﷺ** . الكويت : دار البيان ، ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م ـ ٢٠٣ ص .

(٣٢) الندوى ، محمد الرابع الحسنى ، « نظرية تاريخية شاملة فى الاجتهاد » ـ **البعث الإسلامى** (لكنو) ـ مج ٢٨ : ع ٤ (١/١٤٠٤ هـ ـ ١٠/١٩٨٣ م) ص ٣٥ - ٥٢ .

الاجتهاد ـ شروط

(٣٣) الخياط ، عبد العزيز . **شروط الاجتهاد** ـ القاهرة مركز ناصر للدراسات الإلكترونية (توزيع) ، ١٩٨٦ م .

(٣٤) الخياط ، عبد العزيز . « شروط

المجتهد » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣٥) عطية ، جمال الدين ـ « شروط المجتهد وأدوات الاجتهاد » **مجلة المسلم المعاصر** ـ س ٢ : ع ٧ (رجب ١٣٩٦ هـ ـ يوليو ١٩٧٦ م) ص ٥ - ٩ .

(٣٦) المعمورى ، الطاهر بن محمد ، « شروط المجتهد ومراتب المجتهدين » . فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد ـ مذاهب

(٣٧) بدوى ، محمد أحمد ـ « الاجتهاد فى المذهب الشافعى » ، فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣٨) بلحاج ، محمد « الاجتهاد فى المذهب الإباضى » ، فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣٩) التركى ، عبد الله عبد المحسن ـ « المذهب الحنبلى : منهجه الاجتهادى وأشهر رجاله » ، فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٤٠) التسخيرى ، محمد على ، « الاجتهاد فى مدرسة أهل البيت » . **التوحيد** (طهران) س ١ : ع ٥ (١٤٠٣/١١ هـ) ص ٤٢ - ٥٦ .

(٤١) حمانى ، أحمد ـ « منهجية الاجتهاد فى المذهب المالكى » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٤٢) حميش ، سالم ـ « خطاب العنف والحرية عند المعتزلة » . **مجلة الفكر العربى المعاصر** ـ ع ٣٢ (١٩٨٤/١٠ م) ص ١٣٨ - ١٤٣ .

(٤٣) الندوى ، أبو الحسن على الحسنى ، « الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية » ، **البعث الإسلامى** (لكنو) مج ٢٨ : ع ٥ (١٤٠٤/٢ هـ ـ ١٩٨٣/١١ م) ص ١٠ - ٢٦ .

(٤٤) النيفر ، محمد الشاذلى ، « الاجتهاد فى المذهب المالكى » ، فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد ـ مفاهيم

(٤٥) شنيور ، عصام « مفهوم الاجتهاد وأثره فى تاريخ الفكر الإسلامى وتأثيره فى الحضارة العربية » ، **مجلة الفكر الإسلامى** (بيروت) س ١٥ : ع ٧ (ذو الحجة ١٤٠٦ هـ ـ يوليو ١٩٨٦ م) ص ٢٧ - ٣٢ .

(٤٦) قواقجى ، يوسف ضياء . « تعريف الاجتهاد عند الحنفية » فى **الملتقى السابع**

عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد ـ مناهج

(٤٧) الحبابى ، محمد عزيز . « منهجية الاجتهاد » ، فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٤٨) العثمانى ، محمد تقى . « منهجية الاجتهاد فى العصر الحاضر » مجلة الدراسات الإسلامية (إسلام أباد) مج ١٩ : ع ٥ . (١٩٨٤/١٠ م – ١٤٠٤/١ هـ) ص ٢٧ – ٥٨ .

(٤٩) العمرانى ، عبد الحى . « منهج اجتهاد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب » فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥٠) محمود ، محمد على . « نحو منهجية الاجتهاد » ، مجلة الدراسات الإسلامية (إسلام أباد) . مج ١٩ : ع ٢ (١٤٠٤/٥ هـ ـ ١٩٨٤/٣ م) ص ٦٥ – ٨٠ .

(٥١) مدكور ، محمد سلام . « أهمية استثمار الخطط المنهجية فى عملية الاجتهاد » ، مجلة الدراسات الإسلامية (إسلام أباد) مج ٢٢ : ع ١ (يناير ١٩٨٧ م ـ ربيع الثانى ١٤٠٧ هـ) ص ٥ – ٢٦ .

(٥٢) مدكور ، محمد سلام . مناهج الاجتهاد فى الإسلام فى الأحكام الفقهية والعقائدية ـ الكويت : جامعة الكويت ، (١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م) ـ ٢ جـ فى مج .

الاجتهاد المعاصر

(٥٣) أظهر ، أظهر أحمد ـ « الاجتهاد وشاعر الإسلام محمد إقبال » فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥٤) جارودى : رجاء ـ « مستقبل الاجتهاد . فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد » (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥٥) جمال الدين ، محمد محمود ـ « أضواء على الاجتهاد المعاصر وأهم قضاياه » ، فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥٦) الجمالى ، محمد فاضل ، « رأى فى تكوين المجتهد فى عصرنا هذا ومجلس شورى المجتهدين » ، مجلة المسلم المعاصر س ١٠ : ع ٣٩ (رجب ١٤٠٤ هـ ـ مايو ١٩٨٤ م) ص ١٢٩ – ١٣٦ .

(٥٧) خان ، إنعام الله ، « الاجتهاد والمعارف العلمية المعاصرة » فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥٨) شقرة ، محمد إبراهيم . « مدرسة

الاجتهاد فى العصر الحاضر » **مجلة الرسالة الإسلامية** (العراق) س ١٨ : ع ١٧٦ – ١٧٧ (١٤٠٥/٣ هـ – ١٩٨٤/١٢ م) ص ١١٨ – ١٣١ .

(٥٩) الشيخ نورى ، محمد بما . « الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته » ، **مجلة الفكر الإسلامى** (بيروت) س ١٣ : ع ١٢ (ربيع الأول ١٤٠٥ هـ – ديسمبر ١٩٨٤ م) ص ٣٣ – ٤٠ .

(٦٠) عبادة ، عبد اللطيف . « الاجتهاد عند الشيخ عبد الحميد بن باديس » ، **مجلة الثقافة** (الجزائر) س ١٥ : ع ٧٦ (جمادى الثانية ١٤٠٥ هـ – أبريل ١٩٨٥ م) ص ١٦٥ – ١٩٣ .

(٦١) عبد الغنى ، عبد الله . « الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة)

(٦٢) الغزالى ، محمد . « الاجتهاد الجماعى فى العصر الحاضر » ، **مجلة الدراسات الإسلامية** (إسلام أباد) – مج ١٨ : ع ٤ (١٠/ ١٤٠٣ هـ – ٧/ ١٩٨٣ م) ص ١٠ – ٣٠ .

(٦٣) الغزالى ، محمد ، « نحو اجتهاد متحرك يشرف على الأحداث » فى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٦٤) الفلوارى ، محمد جعفر شاه . « الاجتهاد فى العصرالحديث » **مجلة الدراسات الإسلامية** (إسلام أباد) عدد خاص . مج ١١ : ع ٢٢١ (ربيع أول ١٣٩٦ هـ – مارس ١٩٧٦ م) ص ١٠٣ – ١٠٧ .

(٦٥) الفوزان ، صالح بن فوزان بن عبد الله – « الاجتهاد ومدى إمكانه فى هذا الزمان » ، **مجلة البحوث الإسلامية** – ع ١٤ (٨/ ١٩٨٥ م) ص ٢٤٥ – ٢٥٨ .

(٦٦) القرضاوى ، يوسف – « رأى فى الاجتهاد المعاصر ومدى جديته وجدواه » ، **مجلة المسلم المعاصر** – س ١١ : ع ٤٣ (١٩٨٥/٤ م) ص ١٥ – ٣٧ .

(٦٧) القرضاوى ، يوسف . « معالم وضوابط لاجتهاد معاصر قويم » . **مجلة الدوحة** (قطر) ع ١١٣ (٨/ ١٤٠٥ هـ – ٥/ ١٩٨٥ م) ص ٦ – ١١ .

(٦٨) القرضاوى ، يوسف . « من مزالق الاجتهاد المعاصر » – **مجلة الدوحة** (قطر) ع ١١١ (٦/ ١٤٠٥ هـ – ٣/ ١٩٨٥ م) ص ٦ – ١١ .

(٦٩) موسى ، سيد . محمد . **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه فى هذا العصر** القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٣ م – ٦٢٦ ص – (رسالة دكتوراه من كلية الشريعة بالأزهر بإشراف

مصطفى محمد عبد الخالق)

(٧٠) الميس ، خليل . « مابين المجمع الفقهي وملتقى الاجتهاد » ، **مجلة الفكر الإسلامي** (بيروت) ـ س ١٢ : ع ٩ (١١/ ١٤٠٣ هـ - ٩/ ١٩٨٣ م) ص ٤٨ - ٥٥ .

(٧١) النمر ، عبد المنعم . « الاجتهاد في القرن الأخير » ، **في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والإجماع

(٧٢) الفاروق ، إسماعيل راجي ـ الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام ـ **مجلة المسلم المعاصر** س ٣ : ع ٩ (المحرم ١٣٩٧ هـ ـ يناير ١٩٧٧ م) ص ٥ - ١٨ .

الاجتهاد والاختلاف

(٧٣) الشرقاوي ، محمد محمد . « من أجل ذلك اختلف المجتهدون » ـ **التضامن الإسلامي** ـ س ٣٦ : ع ١١ : (٥/ ١٤٠٢ هـ) ص ٤٠ - ٤٥ .

الاجتهاد والخبرة

(٧٤) عروة ، أحمد ـ « الخبرة العلمية الحديثة وصلتها بالاجتهاد » **مجلة المسلم المعاصر** . س ١١ : ع ١ ع (١١/ - ١٩٨٤ م) ص ٤٣ - ٤٧ .

(٧٥) العطار ، عبد الناصر توفيق . « جانب من الاجتهاد وصلته بالخبرة العلمية المتخصصة »، **في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والرأى

(٧٦) العلواني ، طه جابر . « معنى الرأى في القرآن الكريم والسنة النبوية وفي اصطلاح المجتهدين وتطور مدلوله » **في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والقضاء

(٧٧) دونمز ، إبراهيم كافي . « مقارنة بين موقف المجتهد تجاه النصوص في الفقه الإسلامي وبين موقف القاضي تجاه القانون في النظم القانونية الحديثة » **في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والمقاصد

(٧٨) حامد ، حسين . **مقاصد الشريعة وطرق الاجتهاد التي ترجع إليها** . القاهرة : المطبعة العالمية ، ١٩٧٠ م ، ص ٣٠٨ - ٦٢١ ، ٢٤ سم .

(٧٩) الدواليبي ، معروف . « الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعده الأصولية ومقاصد الشريعة الإسلامية » ، **في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد** (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والنصوص

(٨٠) خضرى ، الطيب ، **الاجتهاد فيما لا نص فيه** ـ الكويت ـ مكتبة دار التراث ، ١٩٨٣ م .

(٨١) عطية ، جمال الدين ـ « موقف المجتهد من النصوص » ، **مجلة المسلم المعاصر** ـ س ٢ : ع ٦ (ربيع ثان ١٣٩٦ هـ ـ أبريل ١٩٧٦ م) ص ٥ - ١٤ .

التجديد

(٨٢) أتاى ، حسين ـ « المنطلق فى التجديد » ، **مجلة المسلم المعاصر** ـ س ١٠ : ع ٣٧ (المحرم ١٤٠٤ هـ) ص ٥ - ٢٣ .

(٨٣) جعفر ، محمد كمال ، « نقد كتاب تجديد التفكير الدينى فى الإسلام لمحمد إقبال » ـ **مجلة المسلم المعاصر** ـ س ٢ : ع ٧ (رجب ١٣٩٦ هـ ـ يوليو ١٩٧٦ م) ص ١٩٣ - ٢٠٠ .

(٨٤) جعفر ، محمد كمال ، « نقد كتاب تجديد الفكر العربى لزكى نجيب محمود » ، **مجلة المسلم المعاصر** ، س ٢ : ع ٨ (شوال ١٣٩٦ هـ ـ أكتوبر ١٩٧٦ م) ص ١٠٥ - ١٢٢ .

(٨٥) السامرائى ، نعمان ـ « ملاحظات حول مقال الإسلام فى الزمان والمكان للدكتور حسين أتاى » ، **مجلة المسلم المعاصر** س ٨ : ع ٣٠ (جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ ـ أبريل ١٩٨٢ م) ص ١٣٧ - ١٤٨ .

(٨٦) سعيد ، بسطامى محمد . **مفهوم تجديد الدين** ـ الكويت ـ دار الدعوة ، ١٤٠٥ هـ ـ ٣٠٠ ص ، ٢٤ سم ـ (دار الدعوة ـ ١٧) .

(٨٧) الطرزى ، مصطفى كمال . **الاجتهاد والتجديد فى التشريع الإسلامى** ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ـ د. ت ـ)٤١٠ ص (تأليف لجنة من الأساتذة) .

(٨٨) القرضاوى ، يوسف . « الحل الإسلامى بين الجمود والتطور » **حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية** (قطر) ـ ع ٤ (١٩٨٥ م) ص ٩ - ٤٨ .

(٨٩) القرضاوى ، يوسف ، « الفقه الإسلامى بين الأصالة والتجديد » **مجلة المسلم المعاصر** ـ س ١ : ع ٣ (٧/ ١٣٩٥ هـ) ص ٣٩ - ٦٤ و س ١ : ع ٤ (١٠/ ١٣٩٥ هـ) ص ٢٩ - ٦٠ .

(٩٠) كمال ، يوسف . « تطور أم تحول » ـ **مجلة المسلم المعاصر** ـ س : ٢ : ع ٨ (شوال ١٣٩٦ هـ ـ أكتوبر ١٩٧٦ م) ص ٨١ - ١٠٤ .

التقليد

(٩١) ابن حزم ، على بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ) **ملخص إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل** ، تحقيق سعيد الأفغانى ، ط ٢ منقحة ـ بيروت :

دار الفكر ، ١٩٦٩ م - ٩٨ ص .

(٩٢) الباني ، محمد سعيد . **عمدة التحقيق فى التقليد والتلفيق** دمشق : مطبعة الحكومة ، ١٣٤١ هـ - ٢١٧ ص

(٩٣) حسين ، نذير . **الينبوع فى بيان التقليد الفرضى والتقليد الممنوع** - الهند : مطبعة إكليل المطابع ، ٦٨ ص .

(٩٤) خان ، صديـــق حسن (١٣٠٧ هـ) ، **الإقليد لأدلة الاجتهاد والتقليد** القسطنطينية : مطبعة الجوائب ، ١٢٩٦ هـ - ٥٩ ص .

(٩٥) الدهلوى ، شاه ولى الله ، **عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد** ، القاهرة : قصى محب الدين الخطيب ، ١٩٦٥ م ، ٣٦ ص ، ٢٤ سم .

(٩٦) الشنقيطى ، محمد حبيب الله (١٣٦٣ هـ) **قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن فى تقليد أئمة الاجتهاد** . القاهرة : مطبعة دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٤٥ هـ - ١٠٤ ص .

(٩٧) الشوكانى ، محمد بن على (٢٥٠ هـ) **القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد** ، تصحيح وتعليق محمد منير - القاهرة : مطبعة المعاهد ، ١٣٤٠ هـ (توجد طبعة للبابى الحلبى بالقاهرة ١٣٤٧ هـ) .

(٩٨) العوا ، محمد سليم - « بين الاجتهاد والتقليد » . **مجلة المسلم المعاصر** - س ١ : ع ٤ (١٠/ ١٣٩٥ هـ) ص ١١ - ٢٨ .

(٩٩) القاضى ، أحمد فتحى . **التقليد وعقيدة أهل التوحيد** - القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٢ م - ٩٠ ص .

(١٠٠) قدرى ، سيد معين الدين . « التقليد والتلفيق فى الفقه الإسلامى » ، ترجمة عبد الوارث مبروك سعيد - **مجلة المسلم المعاصر** س ١٠ : ع ٣٩ (رجب ١٤٠٤ هـ - مايو ١٩٨٤ م) ص ٨٧ - ١٢٧ .

كشاف المؤلفين والمشاركين

(أ)

(ب)



مستخلصات أبحاث

السنة الخامسة عشرة

الأعداد ٥٧/ ٥٨/ ٥٩/ ٦٠

إعداد

أ . إبراهيم مجاهد

التنمية الاقتصادية
نقد الفكر الوضعي وبيان المفهوم الإسلامي

د . عبد الرحمن يسرى أحمد

العدد : ٦٠ ص ٦٣ - ١١٢

استهل المؤلف بحثه بنقد نظرية التنمية الوضعية كتمهيد ضرورى ، وقد لخص هذا النقد فى ملاحظات اعتبرها ضرورية لتأصيل الفكر :

(١) استمدت النظريات الوضعية القائمة فى مجال التنمية فروضها الأساسية من البيئة الغربية ، وتعتمد التبعية الفكرية على عوامل :
أ - تلقى الصفوة من أبناء البلدان النامية تعليمهم فى البلدان المتقدمة .
ب - الاعتقاد بأن المكانة العلمية لهذه النظريات لابد وأن تكون مرتفعة .
جـ - العجز من جانب أبناء البلدان النامية عن تكوين نظريات جديدة .

(٢) أبرز الفكر الوضعى بصفة عامة دور العوامل المادية .
(٣) النظرية الوضعية فى مجال التنمية أهملت بحث قضية ما ينبغى أن يكون .

ثم انتقل الباحث إلى الفجوة الفكرية والثنائية والحل الملائم .. إن البلدان النامية تواجه فراغا فكريا يتمثل فى جانب الفكر الاقتصادى وفى مواجهة هذه الفجوة حاول بعض الباحثين والمفكرين من أبناء البلدان النامية استخراج ماهو صالح أو مناسب فى النظريات الوضعية لظروف واحتياجات بلدانهم ولكن هذه المحاولات لها بعض الأخطار تتمثل فى :
(أ) الاعتقاد أنها فى حد ذاتها يمكن أن تغنى عن البحث العلمى المستقل .
(ب) أن استمرار هذه المحاولات فى الأجل الطويل يصبح سببا فى إنشاء الثنائية الفكرية .

إن التمسك بالنظرية الوضعية فى ظروف الفجوة الفكرية يتسبب فى سياسات إنمائية غير واقعية وضعيفة ، وتتم مواجهة هذه الظروف بعدة طرق :
١ - إنكار الهوية الثقافية الأصلية أو التخلص منها واعتناق الفكر المستورد .
٢ - السير بحرص شديد فى تيار المحاولات التى تستهدف أخذ ما يصلح من النظريات الوضعية .
٣ - سد الفراغ الفكرى بمجهودات أصيلة .

ثم انتقل الباحث إلى مفهوم التنمية فى الفكر الإسلامى وهو يقوم على عدة أسس :

أولاً أسس عامة :
(١) ينبغى التأكيد على أن الفكر الإسلامى يقوم على قواعد مشتقة من القرآن والسنة .
(٢) الفكر الإسلامى (مثالى) .
(٣) الإنسان هو محور التنمية فى الإسلام .
(٤) التجربة حتمية لا غنى عنها .
(٥) باب الاستفادة مفتوح من تجارب الآخرين .

ثانياً : اجتهادات الإسلاميين المعاصرين فى تحديد مفهوم التنمية وتعريفها .

ثالثاً : نحو مفهوم أكبر شمولا للتنمية فى الإسلام .

وفى ختام البحث يستخلص الباحث بعض المقترحات للسياسة الإسلامية للتنمية ...

نحو نظرية إسلامية عن البيئة

ا. ضياء الدين سردار
ترجمة ا. سمية البطراوى

العدد : ٥٩ ص ٧٧ - ٩٤

يتناول هذا البحث كشف الأسباب الهامة لأزمتنا البيئية التى ترجع جذورها إلى الموقف اليهودى - المسيحى من الطبيعة فإن هذا الموقف وما يصاحبه من ميراث تقليدى وثقافى هو المسئول عن الأخطار الموضوعية التى تهدد المستقبل الإنسانى وهى :

١ - انطلاق التكنولوجيا الموجهة إنتاجيا والذى أدى بدوره إلى نضوب موارد الأرض الطبيعية .

٢ - الضغط الكلى على الأرض والبيئة .

٣ - الزيادة المستمرة فى المخلفات .

٤ - المخزون من الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية .

٥ - النمو الهائل للسكان وتراكمهم فى مناطق حضرية واسعة وانعزال الإنسان عن البيئة والطبيعة .

وينتقل البحث إلى عرض المبادىء الأخلاقية للأيكولوجيا وهى :

١ - البيئة بمجموعها حيث يؤثر كل شيء فى كل شيء .

٢ - الموارد الحية للأرض .

٣ - إعادة استخدام وتوزيع الموارد .

٤ - العنصر المقيد فهناك عوامل بيئية معينة تُحدّ من عمل وظائف الكائنات الحية التى بداخلها .

٥ - الزيادة السكانية تضمن بقاء بعض الأفراد للتكاثر والحفاظ على النوع .

٦ - الطاقة الناقلة .

٧ - نمو وتطور النظم البيئية .

إن هذه المبادىء فى إطار التراث الإسلامى الثقافى والتقاليد الإسلامية تحظى باحترام وإجلال كاملين لكن نظام الإسلام الأخلاقى ليس مبنياً فقط على المعايير البيئية وإنما يعتنى بالإنسان بشكل عام .

وقد عرض البحث الأخلاقيات البيئية فى الإسلام . فالبيئة الإسلامية يحكمها مفهومان الحلال والحرام وبالبحث المدقق نجد أن الحرام يتضمن كل ما من شأنه أن يدمر البيئة ، والحلال يجلب النفع العام . إن الأخلاق المجتمعية الإسلامية وكذا أساس المجتمع نفسه يسعى وراء التوازن .

ويؤكد الضمير الإسلامى أن بلوغ الأهداف التى تتمثل فى العدل والصالح العام والتوازن البيئى والاتساق مع الطبيعة لا تتأتى إلا إذا سرنا بخطى حثيثة فى طريق الاعتدال

ويصل البحث فى نهايته إلى أهداف البيئة الإسلامية وهى :

١ - الشعور البيئى .

٢ - الكمال الشكلى .

٣ - الوضوح الرمزى .

لمحة عن التصوف عند المسلمين (نشأته ومصادره وموقف المسلمين منه)

د . عبد الحميد عبد المنعم مدكور

العدد : ٦٠ ص١١٣ - ١٥٠

تضمن هذا البحث دراسة لمسألتين هامتين من المسائل المتعلقة بالتصوف عند المسلمين ..
الأولى : عوامل نشأة هذا التصوف .
وأما المسألة الثانية فقد سعت إلى تقديم تخطيط عام لموقف المسلمين من هذا التصوف .

تناول المؤلف فى البداية نشأة الزهد باعتباره البيئة الطبيعية التى نشأ فيها التصوف وقد أرجع الزهد عند المسلمين إلى عدة عوامل :

(أ) العامل الدينى .
(ب) العامل السياسى .
(ج) العامل الاجتماعى .

وهكذا كان الزهد ردّ فعل مضاد للانحراف عن حياة الصدر الأول .

ثم انتقل بعد ذلك إلى نشأة التصوف وأوضح إنه نشأ نشأة طبيعية داخل البيئة الإسلامية نتيجة لأسباب موجودة داخل هذه البيئة .

إن كثيرا من الباحثين فى نشأة التصوف الإسلامى وخاصة المستشرقين قد أرجعوا التصوف فى جملته إلى مصادر أجنبية بحسب ثقافاتهم وأكثر هؤلاء يُغفل المصدر الإسلامى الذى يمثل عنصرا جوهريا فى نشأة التصوف ، وقد رد الكاتب على هؤلاء ببعض الملاحظات :

(١) إن هذا الاتجاه إلى التفسير بالمصادر الأجنبية وحدها ينكر على المسلمين أن تكون لهم تجربتهم الروحية الخاصة .

(٢) قد أغفل أصحاب هذا الاتجاه الجانب الأكبر من تراث الصوفية فى حديثهم عن صلتهم بالله وما يتطلبه من طاعة وعبادة كما أغفلوا حديثهم عن الأخلاق والإلهامات .

(٣) إن أكثر الآراء التى قيلت لتفسير نشأة التصوف بتأثره بمصادر أجنبية قد لجأت إلى تفسيره بمصدر واحد كان يختلف باختلاف ثقافة الدارسين .

(٤) لا ينكر الكاتب تأثر التصوف بمصادر أجنبية ولكن ينبغى أن يوضع التأثر فى حجمه المناسب وألا نبالغ فيه .

وينتقل الباحث إلى المسألة الثانية .. المسلمون والتصوف .. فيوضح أن الصوفية قد أصبح لهم وجود متميز منذ وقت مبكر وكانت المناقشات واللقاءات فى المسجد وسيلة لتحديد مواقف الناس من التصوف .

ويؤكد فى النهاية أن التصوف أنواع منها المحمود ومنها المذموم ، وليس من الإنصاف رفض المحمود منه ، كذلك فليس من الحكمة قبول ما يستحق الرفض منه ، ويمكن أن نحتكم فى القبول والرفض إلى معيارين :

(١) علاقة هذا التصوف بالكتاب والسنة وهو معيار ألح شيوخ التصوف على ضرورة احترامه .

(٢) علاقته بالعقل ..

السنة مصدرًا للتشريع ومنهج الاحتجاج بها

د. محمد سعيد رمضان البوطي العدد : ٥٨ ص ١١ - ٣٦

بدأ البحث ببيان معنى الوحي ودوره الذى لابد منه فى تكميل عملية المعرفة ، ومعنى السنة وأن حجيتها ظلّ لحجية القرآن الكريم مع مناقشة الشبهات التى تحوم حول هذه الحقيقة ثم قسم الباحث تصرفات الرسول (ﷺ) خمسة أقسام :

١ - ما يدخل تحت سلطان الهواجس النفسية كالحركات العفوية .

٢ - ما يدخل تحت سلطان الجبلّة البشرية كالقيام والقعود والأكل .

٣ - ما قام الدليل الخارجى على أنه من خصوصياته (ﷺ) كوصاله فى الصوم ، وعدم أخذه الصدقات .

٤ - كل ما عدا ذلك يدخل فيه هيئات وكيفيات الأفعال الجبلّية .

٥ - التصرفات التى تصدر عنه بوصفه نبياً يبلغ الوحى عن ربه .

ثم تناول منهج الاحتجاج بالسنة فى ضوء هذه الأقسام الخمسة وأوضح أن النوعين الأول والثانى لا ينطويان على أىّ دلالة تشريعية للناس وأما الثالث والرابع فمصدران تشريعيان طبق منهج خاص وأما الخامس فتقوم حجيته على وجوب اتباعه بشكل حرفى .

ثم انتقل بعد ذلك إلى أنواع السنة من حيث درجة القوة والضعف فبين درجات الحديث ومراتبه بين آحاد ومتواتر بأنواعه المختلفة .

ثم انتقل الباحث إلى اجتهاد رسول الله (ﷺ) وطرح عدة تساؤلات أعقبها بالرد عليها منها : هل لرسول الله (ﷺ) أن يجتهد ؟.... وإذا كان له ذلك فهل تدخل تصرفاته الاجتهادية فى معنى السنة ؟ وإذا اجتهد فهل يمكن أن يخطىء فى اجتهاده ؟ .

وقد أورد المؤلف نماذج لاجتهاد الرسول (ﷺ) .

ثم انتهى إلى أن أقوال النبى (ﷺ) وأعماله الاجتهادية داخلة فى سنته فلها من الحجية ما لعموم سنته (ﷺ) .



السنة النبوية مصدرٌ للمعرفة

د. محمد عمارة

العدد : ٥٩ ص ١٥ - ٣١

تناول المؤلف فى بداية بحثه مناهج الفكر السائدة والمؤثرة فى الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة بشقيها الليبرالى والشمولى - وأوضح أنه بسبب من النزعة المادية فى دراسة الواقع كانت السيادة للمناهج الوضعية التجريبية أكثر من غيرها فالإنسان فى نظر هذه الحضارة هو الإنسان الدنيوى إنسان عالم الشهادة إنسان « ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر .. » وحتى عندما يتدين فإن تدينه يقف عند الطقوس فلا يعرف طريقه إلى تشكيل واقعه ونظرته إلى الدنيا ومناهجه فى التفكير وبسبب من سيادة هذه النزعة الدنيوية العلمانية كذلك لم تعتمد مناهج الفكر الوضعى سوى الدنيا والعالم المحسوس مصدرا وحيدا للمعرفة .

ثم انتقل الباحث إلى المذهبية الإسلامية وبين أن الإنسان فى المنظور الإسلامى ليس دنيويا فقط وهو يشعر بأن سعادته الدنيوية والأخروية مرهونة بتكامل معارفه وهنا تأتى الرسالات السماوية بما تقدم من مصادر للمعرفة غير مادية . إن المذهبية الإسلامية لا تقف بمصادر المعرفة عند المنهج التجريبى فقط وإنما تعتمد معه على :

١ - المنهج الاستنباطى .
٢ - المنهج التاريخى .
٣ - المنهج السمعى .

ثم يطرح المؤلف بعض التساؤلات التى تدور على ألسنة المتشككين فى هذه الحقيقة مثل : أنى للإنسان الذى يدرك بالحواس المادية ، ويعقل بعقله أن يتيقن بمعارف مصادرها غير مادية ولا تستطيع الأدوات المادية للإنسان أن تختبر صدقها وتتحقق من درجة يقينها ؟

وقد أجاب الباحث على هذه التساؤلات .. ثم انتقل إلى مهمة الرسول (ﷺ) وهو الذى بلغت دعواه (ﷺ) بهذا القرآن المعجز قمة اليقين المعرفى وتتركز فى ثلاث نقاط :

(أ) البلاغ لهذا القرآن وهى مهمة ورد الأمر بها فى كثير من الآيات القرآنية .

(ب) البيان لهذا البلاغ القرآنى وذلك بتفصيل مجمله وتفسير إشاراته .

(جـ) البيان العملى للرسالة الإلهية عقيدة وشريعة وقيما وأخلاقا ، والتجسيد الحى العملى لها بالتجربة النبوية والتطبيق النبوى لمعالم المنهج الإسلامى .

ثم استعرض بعض النماذج التطبيقية لمهمة الرسول ﷺ .

وفى ختام البحث يرى المؤلف أن المنهج الإسلامى هو العاصم للإنسان فى هذا العصر ، وأن السنة النبوية المشرفة مصدر للمعرفة تنهض بدورها إلى جانب القرآن الكريم فى إثراء معارف الإنسان المسلم وإغناء النسق الفكرى لحضارة الإسلام ..

المواجهة والمراجعة في سياق علاقة الجامعتين (الإسلامية واللاتينية) بقانون التطور الحديث والمعاصر

أ.د. أحمد العمارى[*]

العدد : ٦٠ ص ٢٣

تناول الباحث فى بداية البحث الوضعية المعاصرة التى يعيشها العالم الإسلامى اليوم وهى نتيجة الانفعال الذى ولده الغزو اللاتينى ، وعجز القيادات المحلية وتواطؤها مع هذا الغزو ، والقطيعة التى حدثت بين شعوب الجامعة الإسلامية ، وقد جعل الباحث التحقيب الملائم لتاريخ نزول الإسلام ومن ثم لتاريخ جذور المواجهة حسب السياق القرآنى ثلاثياً :

١ - حقبة الإسلام الفردى .
٢ - حقبة الإسلام القومى .
٣ - حقبة الإسلام العالمى .

وقد قامت هذه الحقبة وتأسست على خمسة مبادىء :

(أ) الإسلام دين .
(ب) محمد (ﷺ) نبى ورسول .
(جـ) القرآن الكريم كتاب .
(د) اعلان القرآن الكريم عن تنظيم بشرى إسلامى لأول مرة فى التاريخ .
(هـ) تأسيس العالمية الإسلامية .

وانطلاقا من هذه المبادىء الخمسة وقعت المواجهة بين الجامعتين الإسلامية واللاتينية الأوربية واستمرت حتى الآن .

لقد أصبح الغزو الاقتصادى أهم التقنيات فى التغلغل داخل جسم العالم الإسلامى وتتلخص تقنيات الغزو الاقتصادى فى :

(أ) تقنيات التغلغل التجارى الذى كان من نتائجه :

١ - تحطيم الاقتصاد الداخلى للأمة الإسلامية .
٢ - ساهم هذا التحطيم فى الاعتماد على أوربا فى الاستهلاك .
٣ - الاعتماد على أوربا جعل الذوق الأوربى يسيطر على الإنسان فى العالم الإسلامى .

(ب) تقنيات النظام المالى .
(جـ) تقنيات نظام الاستيطان .
(د) تقنيات نظام الحماية الفردية .
(هـ) تقنيات التطويق .

إن النظام الذى ركزت عليه المراجعة اللاتينية منذ اعتمادها قاعدة المراجعة فى التاريخ الحديث يقوم على مبدأ القوة باستمرار وقد حدد القوة فى المظاهر التالية :

١ - القوة العلمية والفكرية .
٢ - القوة الاقتصادية .
٣ - القوة السياسية .
٤ - القوة الإعلامية .
٥ - القوة العسكرية .

بينما تقوم المراجعة عند شعوب الجامعة الإسلامية على قاعدة التحصين الداخلى .

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة سيدى محمد بن عبد الله - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - فاس .

الخلفية الفكرية والتشريعية والاجتماعية لاستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية

د. محمد كمال الدين إمام

العدد : ٥٨ ص ٥٥ - ٨٠

فى مدخل عام للبحث يتناول الباحث حقائق مهمة غائبة فى عالمنا الإسلامى فقد جربنا فى خلال هذا القرن الذى أوشك أن يصل إلى نهايته المشروع الغربى وعشنا معهما مشاريع أخرى تابعة لهما وكلها مُنِيَت بالفشل ولم تبق لنا إلا المرجعية الإسلامية لتكون المحور الأساسى لمشروع حضارى جديد تتجاوز به الأمة أزمتها .

ويهدف البحث إلى إعادة تركيب الوقائع فى سياقها التاريخى واستجماع عناصرها ليتسنى لنا إدراك الحقيقة التى شُوهت والبحث وقد قُسِّم الموضوع إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول فى المجال الفكرى فالوجود التشريعى يخلق من خلال الاحتكاك اليومى المباشر بالمسلمين وعيا بأهميتهم الذاتية .

ينتقل الباحث بعد ذلك إلى المعارك الفكرية التى أرادت اختراق الجبهة وتفتيت القيادات الفكرية وقد حددها فى :

١ - معركة الإسلام وأصول الحكم .

٢ - معركة القرآن والسنة فالطعن فى القرآن والهجوم على السنة المشرفة كانا سمة غالبة عند المستشرقين .

أما المبحث الثانى فهو حول المجال التشريعى .. فبقاء الإسلام فى المجال التشريعى هو الوجود الإسلامى الحقيقى وقد خلُص الباحث إلى أن دخول التشريع الأجنبى إلى البلدان الإسلامية جاء عن عمد ، ووسيلة لإقامة جسور التبعية الدائمة ، وكانت عملية تنحية الشريعة الإسلامية تم فى صورتين :

١ - استبعاد الشريعة الإسلامية من كل المجالات عدا ما سمى بالأحوال الشخصية .

٢ - الانقلاب الكامل على الشريعة الإسلامية فى كل مجالاتها ومظاهرها .

وقد توصل الباحث إلى نتيجتين :

(أ) تباعد الفقه الإسلامى عن الحياة .

(ب) أدى الاستجلاب التشريعى إلى خلق جماعات قوية ضاغطة تستأثر بالسياسية والتشريع .

ثم ينتقل إلى المبحث الثالث : (المجال الاجتماعى) .

ويبين فيه أن أخطر ما فى الاستجلاب التشريعى هو تلك الهوة الواسعة التى حدثت بين واقع الناس وأحكام الشريعة .

ويحذر الباحث فى نهاية موضوعه من أمرين :

١ - محاولة تخريج القوانين الحالية على مبادىء الشريعة بقصد إرضاء الجماهير .

٢ - محاولات إلغاء القضاء الشرعى الذى يترتب عليه استبعاد التشريعات الإسلامية ..

أثر تغير الواقع فى الحكم تغييراً واستحداثاً

العدد : ٥٩ ص ٣٣ - ٥٥

د. جمال الدين عطية

بدأ البحث ببيان الترتيبات الشرعية لعلاج هذا الموضوع وهى :

١ - ورود نصوص محدودة بينما الوقائع المتجددة غير محدودة بما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق فيها النصوص انطباقا مباشرا .

٢ - وُجِدَتْ منذ بداية التشريع التفرقة بين ما هو قطعى الورود والدلالة وما هو ظنى فى أحدهما أو كليهما .

٣ - نشأت على مدى القرون وتأكدت قاعدة أصولية هى أنه لا ينكر تغير الأحكام المبنية على العرف والمصلحة بتغير الأزمنة والأماكن والظروف .

٤ - ذهب الفقهاء إلى أن لِوَلِيّ أمر المسلمين أن يغير الأحكام من الإباحة إلى كل من التحريم والوجوب بتغير المصالح وكذلك العكس .

٥ - هناك آلية خاصة للتغير الوقتى الذى يطرأ على الواقع بصورة مؤقتة وهذا هو حكم الرخص الشرعية فى مقابلة العزائم .

٦ - مع تطور الفقه نشأ علم مقاصد الشريعة ومُيز فيه بين الأحكام التى تعتبر مقاصد والأحكام التى تعتبر وسائل لتحقيق المقاصد .

٧ - مع تطور واقع الناس فى معاملاتهم واتجاه بعضهم إلى التمسك بالشكليات ومبانى العقود والأقوال وَضَعَ الفقهاء قاعدة أساسية هى أن العبرة بالمقاصد والمعانى لا بالألفاظ والمبانى .

٨ - مع التطور الكبير الذى حدث فى بعض جوانب المعاملات لجأ الفقهاء إلى تعبير التسليم الحكمى فى مقابلة التسليم الحقيقى .

ثم يخلص الباحث إلى أن الشريعة منذ بداية أمرها والفقهاء على مر العصور كانوا يولون أهمية خاصة لتغير الواقع وأثره على تغيير الحكم ثم انتقل بعد ذلك إلى اعتبارات تغير الواقع :

(أ) تغير وقتى يؤدى إلى حكم وقتى يرتفع بارتفاع هذا التغير .

(ب) تغير من الواقع له جوانبه السلبية .

(جـ) تغير تطورى .

وبعد أن عرض الباحث الأمثلة انتهى إلى حاجة الفقيه إلى دراسة واقع الحياة .

ثم انتقل إلى الملحق وهو عن المشاركة المتنالية فى البنوك الإسلامية .

إن تكييف علاقة المصرف الإسلامى بالمودعين ، وعلاقة المودعين فيما بينهم على أساس عقد المضاربة يثير مشكلة تطبيقية وهى مسألة التداخل الزمنى واختلاف مواعيد الإيداع والسحب بين المودعين .. وقد اقترح الباحث صيغة عقد مستحدث « المشاركة المتنالية » وبين بعض خصائصه وضوابطه .. وقد عرض المشكلة من ناحيتها المصرفية والشرعية ..

منهج التأصيل الإسلامى لعلم النفس

د. محمد عثمان نجاتى

العدد : ٥٧ ص ٢١ - ٤٥

يتناول البحث الوضع الحالى لعلم النفس فى البلاد الإسلامية .. ويوضح أن علم النفس والعلوم الإنسانية الأخرى التى تدرس فى جامعات البلاد الإسلامية لم تخضع للتحليل النقدى لمعرفة مدى اتفاق مفاهيمها مع المبادىء الإسلامية ، ويُرجِع ذلك إلى عوامل تاريخية وسياسية واجتماعية ومن أهم هذه العوامل نظام ثنائية التعليم وتشعيبه إلى شعبتين : شعبة علمانية (أو حديثة) وشعبة إسلامية (أو تقليدية) وقد دفع هذا الوضع مجموعة من أساتذة الجامعات والعلماء والمفكرين المسلمين إلى التفكير فى إيجاد حل لهذه المشكلة .

وقد تضمن البحث نماذج من الجهود التى قامت بها بعض الهيئات والمؤسسات الإسلامية وكذلك الجهود الفردية لحل المشكلة . ثم انتقل الباحث إلى التأصيل الإسلامى لعلم النفس ويقصد بالتأصيل إقامة هذا العلم على أساس مبادىء الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم متفقة مع مبادىء الإسلام .. ويبين بعد ذلك أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية وهى الكشف عن آيات الله تعالى وسننه فى الإنسان .

وقد جعل الباحث لعملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس خطوات ومنهجاً :

أولا : المُسَلَّمات : فالخطوة الأولى لعملية التأصيل هى الاتفاق على المسلمات وأهمها :

١ - الإيمان بالله .
٢ - الإيمان بالملائكة وبكتب الله ورسله واليوم الآخر .
٣ - وحدة الحقيقة .
٤ - خلق الله الإنسان من مادة وروح .
٥ - الإنسان خيِّر بطبيعته .
٦ - الإنسان حر الاختيار والإرادة .
٧ - القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان .

ثانيا : التمكن من علم النفس الحديث : وفى هذه الخطوة يقول الباحث إن على من يتصدى للتأصيل الإسلامى لعلم النفس أن يكون متمكنا من هذا العلم وعلى معرفة شاملة ودقيقة بموضوعاته وتطوره والمشكلات التى تدور حولها البحوث فى الوقت الحاضر .

ثالثا : التمكن من الأصول والمبادىء الإسلامية .

رابعا : معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين .

خامسا : نقد علم النفس وقد أشار الباحث إلى حاجة المجتمع الإسلامى إلى مراجعة كثير من المفاهيم السائدة فى علم النفس وقد ذكر نماذج منها .

سادسا : إجراء البحوث فى علم النفس من وجهة نظر إسلامية ويمكن أن تجرى فى مسارين : أحدهما نظرى . والثانى ميدانى تجريبى .

رحلة العقل العربى من التأثر إلى التأزم

د. السيد الشاهد

العدد : ٥٧ ص ٨٧ - ١٠٤

تناول البحث الصحوة الفكرية التى يعيشها المجتمع العربى المسلم وأثر احتكاك الغرب بالمسلمين ، وبين الفارق بين الصحوة الإسلامية والصحوة الأوربية . وقد أكد الباحث على أن الغرب لم يصدر إلينا سوى نفاياه الفكرية والعقدية والعلمية التى تلقفها كثير من أبناء مجتمعنا وظنوا أنهم بذلك حصلوا على سبل التحضر ، ثم ألقى الباحث الضوء على مصطلح العقل العربى وهو العقل الذى يصوغ فكره فى إطار التعبيرات والمفاهيم العربية والذى ولد وتكون فى محيط اللغة العربية ، فمن الأمور المتفق عليها بين الباحثين أن للغة العربية الدور الأكبر فى تشكيل العقول الإسلامية عربا وعجما والحجة فى ذلك اشتراك المسلمين وغير المسلمين فى الانتماء إلى لغة القرآن الكريم العربية .

ثم تحدث عن العقل بين الانقياد والانضباط والانفلات فالعقائد والمذاهب الفكرية فى العالم العربى تختلف من حيث علاقتها بالعقل فتتفاوت درجات تداخلها بين الإفراط والتفريط ، ويشير الباحث إلى مراحل تطور العقل بأنها لا تعبر عن درجات تصاعدية دائما فيكون العقل الذى وصل إلى آخر مرحلة هو أفضلها وأقدرها على التفكير بل قد يكون العكس تماما وقد قسم الباحث هذه المراحل إلى ثلاث :

أولا : العقل الفطرى السوى : وهو عقل سليم من العلل قادر على التفكير بفطرته ، والتفكير فى هذه المرحلة هو رد فعل تلقائى على مؤثر خارجى .

ثانيا : العقل المتأثر (أو المفسر) وهو العقل الذى ترسبت فيه نتائج تجارب مر بها فى مرحلته الأولى (الفطرة) وأصبح يملك رصيدا من الخبرة تمكنه من التفكير بطريقة أدق .

ثم انتقل الباحث إلى المرحلة الثالثة : العقل المتأزم

فالعقل يحتاج لكى ينمو ويتطور إلى ثلاثة أمور :

١ - السلامة التى تعنى الفطرة السليمة أو الاستعداد الطبيعى الفطرى .

٢ - الاحتكاك الذى يستثير ملكة الفكر ويدفعها إلى التفاعل مع الواقع .

٣ - الأمان الذى يضمن لها حرية التعبير عن ذاتها .

وقد انتهى الباحث إلى أن العقل السوى يفكر فطريا ويتطور باحتكاكه وتأثره بالفكر الآخر فالعقل المتأثر عقل حى قابل للتطور فإذا انهزم هذا العقل أمام ضغط خارجى أيا كان نوعه فإنه يقع فى أزمة تتمثل فى حرمانه من الظهور وقد يكون هذا الحرمان بسبب أزمة تناقضه مع نفسه وضياع هويته ، فإذا استطاع الصمود حتى نهاية الصراع فإنه يخرج منه أغنى وأقوى .

فلسفة إسلامية .. بأى معنى ؟

أ. عبدالحميد بويو

العدد : ٥٨ ص ٣٧ - ٥٤

استهل الباحث بحثه بسؤال مؤداه : كيف يمكن أن نعيد بناء فلسفة إسلامية قائمة على الإسلام منطلقة من تاريخ المسلمين وانتاجهم الفكرى والحضارى وفى نفس الوقت تقف الموقف الإيجابى فى العالم والعصر اليوم وتهدف إلى بناء مستقبل أفضل ؟ ويجيب الباحث على هذا السؤال فيقول : إن الفلسفة الإسلامية تقوم على النص الإسلامى ذلك النص الذى يرسم ويحد الحدود للبحث والتجربة لتوجيه الدارس نحو الواقع وتاريخه ، وقد أشار البحث إلى مساهمة الغزالى ودوره فى تحديد وظيفة العقل الإسلامى وإلى ابن خلدون كباحث أمين فى استخدامه العقل فى مجاله ، مجال البحث والتجربة فى الواقع الاجتماعى والتاريخى ، كما ذكر الباحث أن فلسفة الآخر ويعنى (المستشرقين) وحضارته وتاريخه إنما تقوم على (مركزية) خاصة به وأن الباحثين والدارسين الذين يرون أنه يمكن الاستفادة من أدوات الآخر وحقله المعرفى إنما هم يخدمون تلك المركزية بوعى منهم أو بغير وعى .

ثم أكد الباحث على أن الفلسفة الإسلامية وحدها هى القادرة على أن تصحح مسار العلم والفلسفة والحضارة التى لدى الآخر الذى استخدم كل وسائله لفرضها على العالم . إن الفلسفة قادرة على حل المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى وكذلك المشكلات التى يتخبط فيها العالم المعاصر .

وفى ختام البحث أطلق الباحث على الفلسفة الإسلامية اسم « الهداية الإسلامية » لأن هذه التسمية تستند إلى النص الإسلامى الذى يشير إلى مفهوم الهدى وما يتضمنه من علاقة بينه وبين النص وبالتالى بينه وبين الوحى ..



واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة

د. عبد المجيد النجار

العدد : ٦٠ ص ١٥١ - ١٧٠

استهل المؤلف بحثه بتمهيد قصير ثم تحدث عن واقعية المنهج الكلامي قبل القرن الخامس ، وقد قصد المؤلف بالواقعية في منهجية الفكر الكلامي ما كان لهذا الفكر في بنيته وموضوعه وأساليبه من صلة بالمشاكل الطارئة في حياة المسلمين فكريا وسلوكيا ، وبهذا المعنى فإن الفكر الكلامي ظل طيلة أربعة قرون بعد نشأته فكرا واقعيا شديد الواقعية .

وقد أشار إلى أصلين يتعلقان بطبيعة الدين الإسلامي كان لهما أثر بين في صفة الواقعية التي اتصف بها الفكر الكلامي :

١ - الترابط الشامل في الدين الإسلامي بين حقيقة العقيدة وجميع مظاهر السلوك الفردي والاجتماعي .

٢ - وضوح العقيدة الإسلامية وبساطتها .

ثم أخذ الباحث يعدد واقعية الفكر الكلامي فذكر منها :

(أ) واقعية النشأة .

(ب) واقعية الموضوع .

(جـ) واقعية المنهج .

لقد ظلت هذه الواقعية الحية صفة للفكر الكلامي يعالج من خلالها حادثات المشاكل الاجتماعية والثقافية في المجتمع الإسلامي .

ثم يصل الباحث في بحثه إلى بعث الواقعية الكلامية يقول الباحث : إن محاولات جادة ظهرت بوادرها منذ عهد الإمام محمد عبده حينما كتب في العقيدة رسالته الصغيرة « رسالة التوحيد » بمنهج جديد تخلص فيه من منهج الجمود في عهود الانحطاط وقد اقترح الباحث خطة منهجية للفكر الكلامي تكون مواتية للواقع مؤثرة فيه :

١ - المشاكل العقدية في الواقع الإسلامي .. فالمطلوب في الفكر العقدي ان يعالج المشاكل التي تحدث في الأمة .

٢ - الأسس الواقعية للفكر العقدي الحديث .. إن المشاكل الايديولوجية للأمة الإسلامية تتطلب لمعالجتها فكرا عقديا ذا خصائص واقعية ، ويمكن أن تكون الخصائص المطلوبة لمعالجة واقع اليوم مركزة في محوين وهما : واقعية الموضوع ... واقعية المنهج .

وفي ختام البحث يقول : إن الفكر العقدي الحديث إذا ما اقتبس من التراث الكلامي السابق في عهد حيويته ونضجه تجربته في التعامل الواقعي مع المشكلات التي واجهت المسلمين ايديولوجيا فإنه يمكن أن يقوم بدور فعال في البناء الايديولوجي للمسلمين فيؤسس مرجعية مذهبية تقوم على العقيدة الإسلامية تندرج تحت سلطانها كل مشاريع الحياة السلوكية فتستعيد حياة المسلمين وحدتها ..

الجامع منطلقاً ومَصبًّا

د. عماد الدين خليل

العدد : ٥٧ ص ١٣٩ - ١٤١

هذا البحث عبارة عن ثلاث مقالات نشر المقال الأول فى العدد الخمسين وهذه هى المقالة الثانية ، والبحث محاولة غير مباشرة لتفنيد مقولة خاطئة طالما تشبثت بأذيال العقل المعاصر نصرانيا كان أم علمانيا أم ماديا ماركسيا ، تلك النظرة التى كانت تتعمد أن تفصل بين عقيدة الإسلام والفن الذى أبدعته الحضارة الإسلامية ..

وقد أورد الباحث نموذجاً لهذا الاتجاه وهو ما قاله مؤلفا كتاب « موجز تاريخ النظريات الجمالية » م. أوفسيانيكوف وسمير نوفا والمؤلفان – كعادة الكتاب الماركسيين ذوى النزعة الرسمية التقليدية – لا يمكن إلا أن يتخيّلا صراعا ثنائيا فى تاريخ الفن الإسلامى والإسلام عموما بين النزعتين التقدمية والمثالية .

ثم أجاب الباحث عن تساءل مطروح : ما العلاقة بين لوكور بوذيه والفن الإسلامى ؟؟

وقد استعرض الباحث عبارة غارودى المعروفة « كل الفنون فى البلاد الإسلامية تؤدى إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة » .

ويعود غارودى فى كتابه « وعـود الإسلام » فيؤكد مقولته تلك بقوله : « إن الجامع الذى تكاد حجارته نفسها تصلى يقول الرجل إنما هو مركز إشعاع لجميع فعاليات الأمة الإسلامية وهو نقطة الالتقاء لجميع فنونهم » .

ويواصل الباحث عرض الموضوع من خلال المنظور الغربى فجاء بنماذج أخرى ... إن المسجد بتميزه قد مارس تأثيره على العمارة العربية بدءًا بالأندلس وانتهاء بأوربا العربية فلولا مسجد قرطبه لما شيدت كاتدرائية (بوى) فى قلب فرنسا على النحو الذى شُيِّدَتْ به .

لقد كان المسجد واحدة من نقاط التميز الروحى والتألق الثقافى على السواء فى حضارة عرفت كيف ترفع شعارها الخاص وتتحقق به ﴿ صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ﴾ .

الانبثاق العقيدى

د. عماد الدين خليل

العدد : ٥٨ ص ٨١ - ٩٣

هذا البحث يتكون من ثلاث مقالات نشرت فى ثلاثة أعداد ، يستكمل الباحث فى هذا المقال بحثه حول الفن الإسلامى ، ذلك البحث حاول فيه بصورة غير مباشرة وبالمفردات الغربية نفسها تفنيد مقولة خاطئة تشبثت بأذيال العقل الغربى المعاصر نصرانيا كان أم علمانيا أم ماديا ماركسيا تلك النظرة التى كانت تتعمد أن تفصل بين عقيدة الإسلام والفن الذى أبدعته الحضارة الإسلامية .

وينطلق الباحث فى الحلقة الأخيرة من البحث من قاعدة الانبثاق العقيدى للفن الإسلامى التى أقام عليها غارودى الفصل الذى خصصه للفن الإسلامى من كتابه (دعوة الإسلام) لكى يمضى معه إلى تفحص خصائص الفن الإسلامى وينتقل بعد ذلك إلى قول غارودى عن الانبثاق الرؤيوى أو الالتحام العقدى بين الفن والفنان ... إن نظرة واحدة - وإن كانت سطحية على الشواهد الكبرى للفن الإسلامى فى العالم - لتكشف عمق وحدته وأصالته فأيا ما كان الحيّز الجغرافى المقام فيه الأثر أو غايته فإننا نحس بأننا نعيش فيه التجربة الروحية نفسها ..

ويطرح الباحث سؤالا .. هل يقتصر الأمر على الجامع ؟

ويجيب بقوله : إن الإيقاع نفسه يمتد لكى يشمل كل ممارسة فنية وكل أداة يتعامل معها الفنان فليس ما هو دنيوى أو أخروى فى عقيدة الإسلام . ومادام الأمر كذلك فإن هذا التغير فى مواقع البواعث نفسها من الهندسة إلى الزخرفة أو الخط وتكرارها الإيقاعى ينتشر فى أكثر المواد تنوعا .

وقد توصل الباحث إلى أن الفن الإسلامى هو بشكل من الأشكال منه تجريدى لا يجاوز ذلك إلى التشخيص ، وبسبب رؤيته العقدية انقاد بالضرورة إلى التجريد ، وهذا التجريد ليس له صلة أو شبة بالتجريد الغربى ..

وهكذا فمادام الفن الإسلامى نسيج وحده بانبثاقه من عقيدة الإسلام وتعاشقه معها فلن يكون إلا فنا أصيلا متميزا قد يأخذ من الغير نعم ولكنه يعرف كيف يوظف هذا الأخذ .

وينتقل الباحث إلى رد غارودى على مقولة الاستنساخ عن الغير بالاستناد إلى هذا العنصر أو ذاك وإلى هذه الجزئية أو تلك إنما يؤكد هذا التميز الذى لا يقبل الجدل .

ثم تناول بعد ذلك خصائص هذا الفن كما يراها غارودى وهى :

١ - الحضور الإلهى .
٢ - الديناميكية (الحركية) .
٣ - الالتحام الدنيوى بالأخروى .
٤ - التحقق بالحياة والجمال .

مشكلة الاستقراء والعليّة بين المسلمين والغربيين
دراسة مقارنة

د. محمد علي محمد الجندى

العدد : ٥٧ ص ٤٧ - ٨٦

تناول البحث موضوعاً هاماً من موضوعات فلسفة العلم عند مفكرى الإسلام وهو المتعلق بالتقويم المنطقى للاستقراء من حيث مبدؤه وأساسه فى المنهج العلمى وكذلك ما يتعلق بهذا الجانب من علاقة الاستقراء بالعليّة وما تمخض عن ذلك من اكتشافهم لجملة معان أساسية تسجل للمسلمين السبق فى مجال فلسفة العلم على علماء أوربا المعاصرين ومنها :

١ - احتمالية النتائج التى يؤدى إليها الاستقراء .

٢ - الجمع بين الاستقراء والقياس فى وشيجة واحدة .

٣ - التخلى عن فكرة الارتباط الضرورى بين السبب والنتيجة .

وقد عمد البحث إلى تحليل هذه الرؤية العلمية لنصوصها الأصلية عند علماء المسلمين ليبين مدى السبق الذى حققه مفكرو الإسلام فى تأسيس الطريقة العلمية المعاصرة ... وقد استطاع الباحث أن يحرر منهج المقارنة ليأتى غير مشوب بشبهة التحيز وينقسم الموضوع إلى مبحثين أساسين :

الأول : يتناول مسألة التقويم المنطقى للاستقراء عند علماء ومفكرى الإسلام مع نظرة مقارنة لعلماء أوربا المحدثين والمعاصرين وفى بداية المبحث استعرض الباحث مفهوم الاستقراء ثم أوضح المشاكل التى تتعلق بمعنى الاستقراء العلمى وهى :

١ - مشكلة الطرق الاستقرائية .

٢ - مشكلة أساس الاستقراء .

٣ - مشكلة مبدأ الاستقراء ..

وقد استعرض هذه المشكلات وبين كيف تغلب علماء الإسلام عليها وما ذلك إلا بفضل التدبر المتعمق لمتطلبات البحث العلمى لديهم فناقشوا مشروعية الاستقراء بنزاهة علمية .. وقد تضمن البحث عدداً من النماذج .

وقد توصل الباحث إلى أن واقع الاستقراء فى البحث العلمى لدى الإسلاميين لا يتجاوز حدود الاحتمال وأن لهذا المفهوم الدور الأساسى فى بناء العلم وصياغة النظريات .

وانصب المبحث الثانى على معالجة قضية الاستقراء والعلية باعتبارها محور الحديث المتداول الآن على الساحة العلمية ومدى ارتباطها بالتفسير المعاصر لظواهر العلم الطبيعى . وأوضح الضرورة العقلية للعلية ونظرة المسلمين للعليّة ثم انتقل إلى شروط العلة عند الأصوليين باعتبارها تمثل المنهج العقلى لديهم وحصرها فى أربعة شروط :

١ - أن تكون مؤثرة فى الحكم فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة .

٢ - أن تكون العلة وصفا منضبطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا لحكمة مجردة .

٣ - أن تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض .

٤ - أن ينتفى الحكم بانتفاء العلة ..

الاتجاه العلمي عند الهمداني

ا. د. أحمد فؤاد باشا

العدد : ٥٧ ص ١٠٥ - ١٣٠

يتناول هذا البحث عالما جليلا وموسوعيا لم ينصفه المؤرخون حق الإنصاف عندما ركزوا على جانب واحد من جوانب عبقريته ولقبوه بلسان اليمن ثم أهملوا جوانب أخرى أكثر أهمية من هذا الجانب .

والدراسة محاولة لفتح طريق حيوى يهدف سالكوه إلى تقييم أعمال علماء الحضارة الإسلامية بلغة معاصرة مع تركيز الاهتمام على العلماء المغمورين أو الذين تأخر اكتشافهم أو تحقيق مخطوطاتهم العلمية والفلسفية .

فالبحث ترجمة موجزة وتقييم عام لمسار حياة الهمدانى من خلال التعرف على ظروف عصره ومكانته العلمية بين علماء عصره ، واستعراض ما عرف من مؤلفاته باعتباره من أكثر علماء المسلمين عمقا وموسوعية وثراء فكريا كما تناول البحث ملامح الأسلوب العلمى الذى اتبعه الهمدانى بحثا وتأليفا مؤكدا على إدراكه الواعى لأصول المنهج الإسلامى ومعرفته المقصودة لخصائص المعرفة العلمية .

ثم استخلص الباحث أهم النتائج والآراء والنظريات العلمية التى تعرض لهما الهمدانى مع تتبع نمو مفاهيمها العلمية وتأثيرها فى حركة تطور العلوم ، وقد أظهر البحث سبق الهمدانى إلى صياغة مفاهيم علمية تتعلق بالفلك والرياضيات وعلوم الأرض والكيمياء والفيزياء بالإضافة إلى فلسفة العلوم وتقنياتها فى ضوء ما هو معروف من مؤلفاته .



تلازم الموضوعية والمعيارية في المتيودولوجيا الإسلامية

أ. محمد أمزيان

العدد : ٥٩ ص ٥٧ - ٧٥

بدأ الباحث بعرض مشكلة الفصل بين مجال العلم ومجال القيم حيث أرجعها إلى مرحلة تاريخية قديمة حاسمة فى التاريخ الثقافى الغربى وهى مرحلة التحول الفكرى والثقافى وقيام المذاهب الوضعية وسقوط المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية واللاهوتية .. وقد ارتبط قيام الاتجاه الوضعى بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية فى مجال الإنسانيات تماما كما تم تحقيقها فى مجال الطبيعيات ، واعتبرت الوضعية أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى .

ويقول الباحث : إن مشكلة التعارف المفترض بين مجال القيم ومجال العلم مشكلة مفتعلة أفرزتها ظروف شاذة تمثلت فى الصراع القاسى الذى عرفته الساحة الأوربية .

ثم انتقل الباحث إلى التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية وقد قسم هذا الالتزام إلى عدة نقاط :

١ - النزعة العنصرية عند علماء الاجتماع .

٢ - النزعة الإسلامية عند علماء الاجتماع والتزام الفطرة المعيارية .

٣ - ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية .

٤ - قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعيارى .

ويصل الباحث إلى علم الاجتماع الإسلامى والتزام النظرة المعيارية ويقسمها قسمين :

١ - المعيارية بين المعنى الوضعى والإسلامى .

٢ - تلازم الوضعية والمعيارية فى المتيودولوجيا الإسلامية .

وفى ختام البحث يتناول الباحث الحياد الأخلاقى بين المتيودولوجيا الوضعية والإسلامية

وقد قسمها قسمين :

(أ) المتيودولوجيا الوضعية والحياد الأخلاقى للعلم .

(ب) المتيودولوجيا الإسلامية والحياد الأخلاقى .

إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلى اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامى بقصد اقتلاعها واكتشاف العناصر الإيجابية فيه بغرض تثبيتها فهى عملية تتراوح بين النفى والإثبات وبالمصطلح القرآنى هى عملية بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذه العملية التى تعتبر بالفعل جوهر الإسلام لا يمكن أن تتحقق فى عالم الواقع فى غياب هاتين العمليتين المتلازمتين : الوصف الدقيق للواقع المعاش بقصد اكتشاف أوجه الخلل فيه ثم تقييمه تقييما سليما بغرض تحقيق النموذج الاجتماعى المطلوب والمزاوجة بين هاتين العمليتين تمثل بحق المساحة المشتركة بين الدراسات الفقهية والدراسات الاجتماعية فى الثقافة الإسلامية ففى أثناء عملية البحث نجد كلا من الفقيه وعالم الاجتماع يجتاز المراحل نفسها وإن اختلفت الغاية عند كل منهما ....



الفهرس العام
للمجلد الخامس عشر من المسلم المعاصر
الأعداد ٥٧ / ٥٨ / ٥٩ / ٦٠

أولاً : فهرس العناوين

١٢ - البيان الختامي والتوصيات لندوة « السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة الحضارية » - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
ص ص ١٧٩ - ١٨٣ . [مؤتمرات]

١٣ - البيروني ومناهج الباحث في الدراسات الطبيعية والرياضية / عرض / د . محمد علي محمد الجندي - ع ٥٨
(٤ / ١٤١١ هـ) ص ص
١٣٧ - ١٤٠ . [رسائل]

١٤ - بين القيادة والجندية على طريق الدعوة للأستاذ مصطفى مشهور / أ . محمد سيد حسين - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١هـ) .
ص ص ١٢٥ - ١٣٢ . [نقد كتب]

١٥ - تدريس العلوم الشرعية / الشيخ محمد الغزالي - ع ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ)
ص ص ٢٣٧ - ٢٨٤ . [محاضرات]

١٦ - تصور مقترح لمجالات البحث في فلسفة العلوم برؤية إسلامية / أ . د . أحمد فؤاد باشا - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) .
ص ص ١٧٥ - ١٩٤ .
[دليل الأطروحات]

١٧ - التقرير الختامي لندوة « التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث والدراسات وتطبيقاته في إطار الفكر الإسلامي » عمان - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
ص ص ١٨٥ - ١٩١ . [مؤتمرات]

١٨ - التقرير الصادر عن الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية « نظرة على العقد القادم » استانبول - ع ٥٧ (١ / ١٤١١هـ)
ص ص ٢٠٣ - ٢٠٧ . [مؤتمرات]

١٩ - التقرير النهائي لندوة الجزائر - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١هـ) ص ص ١٦٧ - ١٧٤ .
[مؤتمرات]

٢٠ - تلازم الموضوعية والمعيارية في الميتودولوجيا الإسلامية / أ . محمد أمزيان - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١هـ) ص ص ٥٧ - ٧٦ .
[أبحاث]

٢١ - التنمية الاقتصادية : نقد الفكر الوضعي وبيان المفهوم الإسلامي / د . عبد الرحمن يسري أحمد - ع ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ)
ص ص ٦٣ - ١١٢ . [أبحاث]

٢٢ - الجامع منطلقاً ومصباً / د . عماد الدين خليل - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
ص ص ١٣١ - ١٤١ . [أبحاث]

٢٣ - الحركة الإسلامية في مجال الفكر والعلم / د . يوسف القرضاوي - ع ٥٧
(١ / ١٤١١ هـ) ص ص ٧ - ١٩ .
[كلمة التحرير]

٢٤ - الحلقة الدراسية الدولية المعنية بعلم الاقتصاد الإسلامي / نيودلهي - ع ٥٩ .
(٧ / ١٤١١هـ) ص ص ١٥٥ - ١٦٦ .
[مؤتمرات]

٢٥ - الخلفية الفكرية والتشريعية والاجتماعية لاستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية / د . محمد كمال الدين إمام - ع ٥٨
(٤ / ١٤١١ هـ) ص ص ٥٥ - ٨٠.
[أبحاث]

٤٠ - العلم فى منظوره الجديد / د . أحمد فؤاد باشا - ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص ٢١٣ - ٢٢٤ .
[نقد كتب]

٤١ - فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامى / د . أحمد التويجرى - ع ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص ٧ - ٢٢ . [كلمة التحرير]

٤٢ - فقه الحرية / د . حسان حتحوت - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ص ٧ - ١٤ . [كلمة التحرير]

٤٣ - فلسفة إسلامية بأى معنى ؟؟ / أ. عبد الحميد بويو - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ص ٣٧ - ٥٤ . [أبحاث]

٤٤ - قدامة بن جعفر - الخراج وصناعة الكتابة / أ. نصر محمد عارف - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٩٥ - ١٩٨ . [التعريف بالتراث]

٤٥ - قراءات فى دائرة الأدب الإسلامى / د . عماد الدين خليل - ع ٦٠ . (١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٧١ - ٢٠٢ . [قراءات]

٤٦ - قرارات وتوصيات ندوة تكشيف القرآن الكريم - القاهرة / ع ٥٧ . (١ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٦٧ - ١٧١ . [مؤتمرات]

٤٧ - قرارات وتوصيات ندوة « نحو علم نفس إسلامى » القاهرة - ع ٥٧ . (١ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٩٧ - ٢٠١ . [مؤتمرات]

٤٨ - قرارات وتوصيات ندوة « نحو فلسفة إسلامية معاصرة » القاهرة - ع ٥٧ . (١ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٧٣ - ١٧٨ . [مؤتمرات]

٤٩ - قصور المناهج الغربية فى معالجة قضايا الإنسان نظرة إلى المنهج الدنيوى / د . علا مصطفى نور - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) . ص ص ١٠٩ - ١٢٤ . [نقد الفكر الغربى]

٥٠ - كتاب إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون /أ .سناء المقدم - ع ٥٩. (٧ / ١٤١١ هـ) .ص ص ١٠٩ - ٢٠٠ . [التعريف بالتراث]

٥١ - كتاب التعريفات للجرجانى / الشيخ بدر القاسمى - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) . ص ص ١٦٣ - ١٦٨ .
[التعريف بالتراث]

٥٢ - كتاب الجوهرتين العتيقتين للهمدانى / أ . د . أحمد فؤاد باشا - ع ٥٩ . (٧ / ١٤١١ هـ) ص ص ٢٠٣ - ٢٠٨.
[التعريف بالتراث]

٥٣ - كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد أحمد التهانوى / الشيخ بدر القاسمى - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ص ٢١٧ - ٢٢٢ . [التعريف بالتراث]

٥٤ - كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة / أ. هاشم المندامى - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) . ص ص ٢١١ - ٢١٥ .[التعريف بالتراث]

٦٩ - وراقيات دليل الباحث فى المرأة والأسرة فى الإسلام (٥) / أ. عبد الجبار الرفاعى - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ص ٢٢٥ - ٢٤٥ . [النشرة المكتبية]

٧٠ - وسائل التربية عند الإخوان المسلمين للدكتور على عبد الحليم محمود / أ. د. محمد قدرى لطفى - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٢١ - ١٣٦ . [نقد كتب]

٧١ - الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية للأستاذ حامد عبد الماجد / عرض / أ. شعبان أبو ذر - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٤٣ - ١٥٤ . [رسائل]

ثانياً : فهرس الكُتّاب

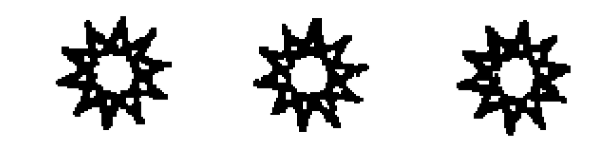
* * *

المسلم المعاصر

الأعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



- **مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :**

٢٦ (ب) شارع الجزيرة الوسطى
ـ شقة ٣/٤ الزمالك ـ القاهرة ـ
جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٤٠٩٥٢٠ ـ ٢٠٢
فاكس : نفس الرقم

- **مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :**

ص. ب ٢٥٧٥٩ الرياض . ١١٤٧٦
المملكة العربية السعودية

هاتف : ٤٩١٥١٢٢ ـ ١ ـ ٩٦٦
٤١١٩٩٦٦ ـ ١ ـ ٩٦٦
فاكس : ٤٩١٠٢٤٢ ـ ١ ـ ٩٦٦
تلكس : 406748 WTANIA SJ

- **مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :**

شعبة التربية ـ جامعة اليرموك ـ إربد ـ
المملكة الأردنية الهاشمية

هاتف : ٢٢٤٠٧٣٢ ـ ٩٦٢
٢٢٧١١٠٠ ـ ٩٦٢
فاكس : نفس الرقم

- **مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :**

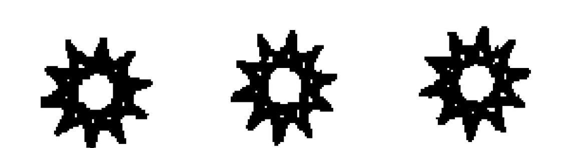
ص. ب ٤٣٧٥ الخرطوم
جمهورية السودان الديمقراطية

هاتف : ٧٣٤٢٧ ـ ١١ ـ ٢٤٩
٨١٩٧٣ ـ ١١ ـ ٢٤٩
تلكس : 2221 DAFO SD

الأعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي

IIIT ADDRESSES ABROAD



- مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي :

ص. ب ٨٩٣ ـ الدوحة — هاتف : ٤٤١٨٣٠ ـ ٩٧٤

دولة قطر — فاكس : ٦٦٢٤٥٠ ـ ٩٧٤

- مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي :

ص. ب 6258 ـ الرباط ـ المعاهد

المملكية المغربية .

- **IIIT Office:**

Dr. Zafar Ishaq Ansari — **Tel:** 92 - 51 - 858 - 926
28, Main Road — 92 - 51 - 850 - 280
F - 10/2 Sector, P. O. Box 1959 — **Tlx:** 54068 IIU PK
Islamabad - Pakistan

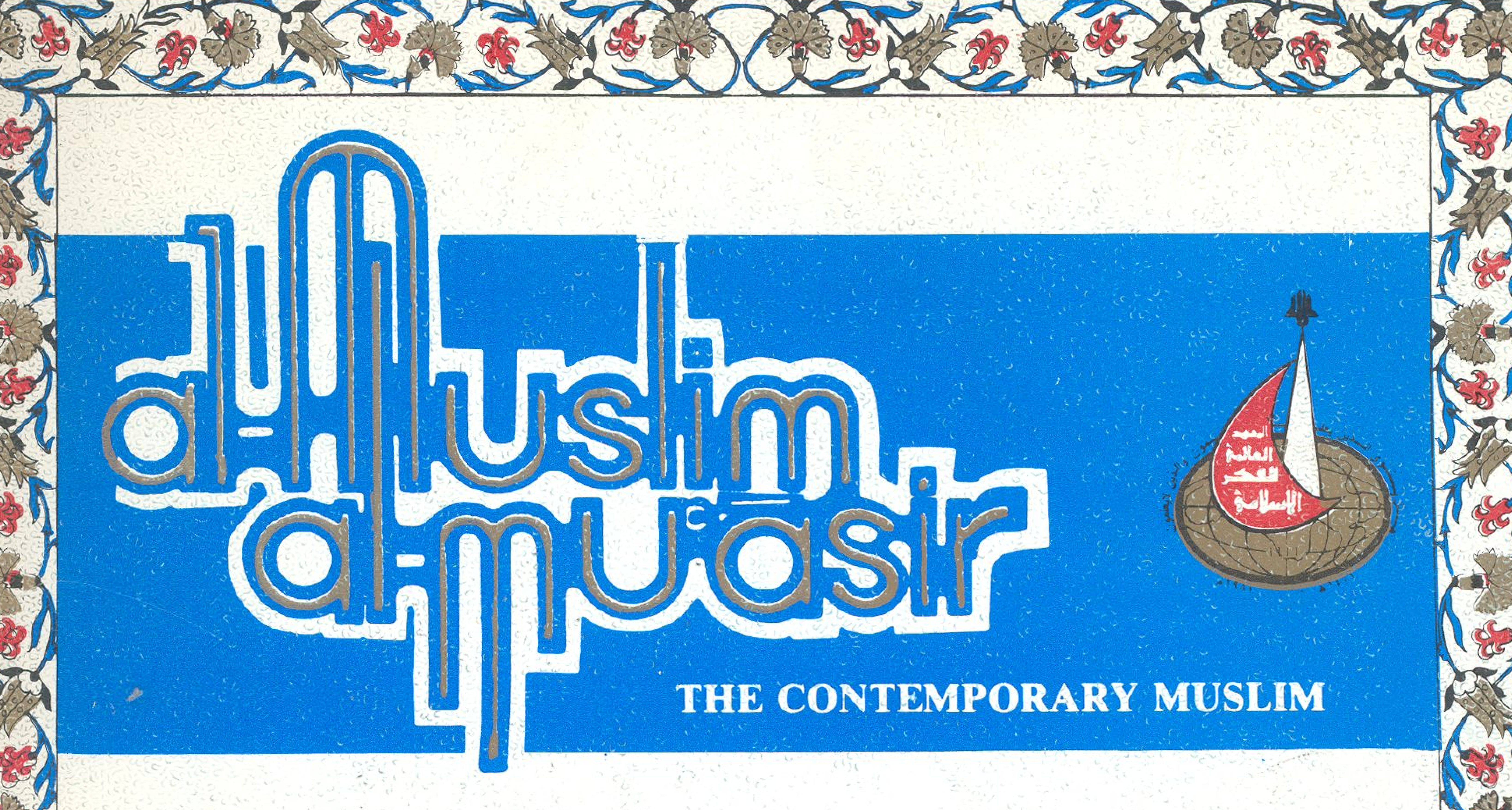
- **IIIT Office:**

Br. Shamil Shaheen — **Tel:** 901 - 1721288
P. K. 122 — 901 - 1670912
Uskudar - Istanbul — 901 - 3121576
Turkey — **Fax:** 901 - 1670912
Tlx: 27224 SAAR TR

- **IIIT Office:**

40 London House 243 - 253 Lower — **Tel:** 01 - 9485166 (Ext. 282)
Mortlake Road Richmond-Surrey — **Fax:** 01 - 9404014
TW9 - 21S United Kingdom

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠



Vol. 15 No. 60

Shawwàl, Dhul qàdah, Dhul'hajja 1411 AH May, June, July 1991 AM

In This Issue